MASTER NEGATIVE
NO. 93-81444-5

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

SCHMALENBACH, HERMAN

TITLE:

DAS SEIENDE ALS OBJEKT DER...

PLACE:

[DARMSTADT]

DATE:

[1909?]

Master Negative #

93-81444-5

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

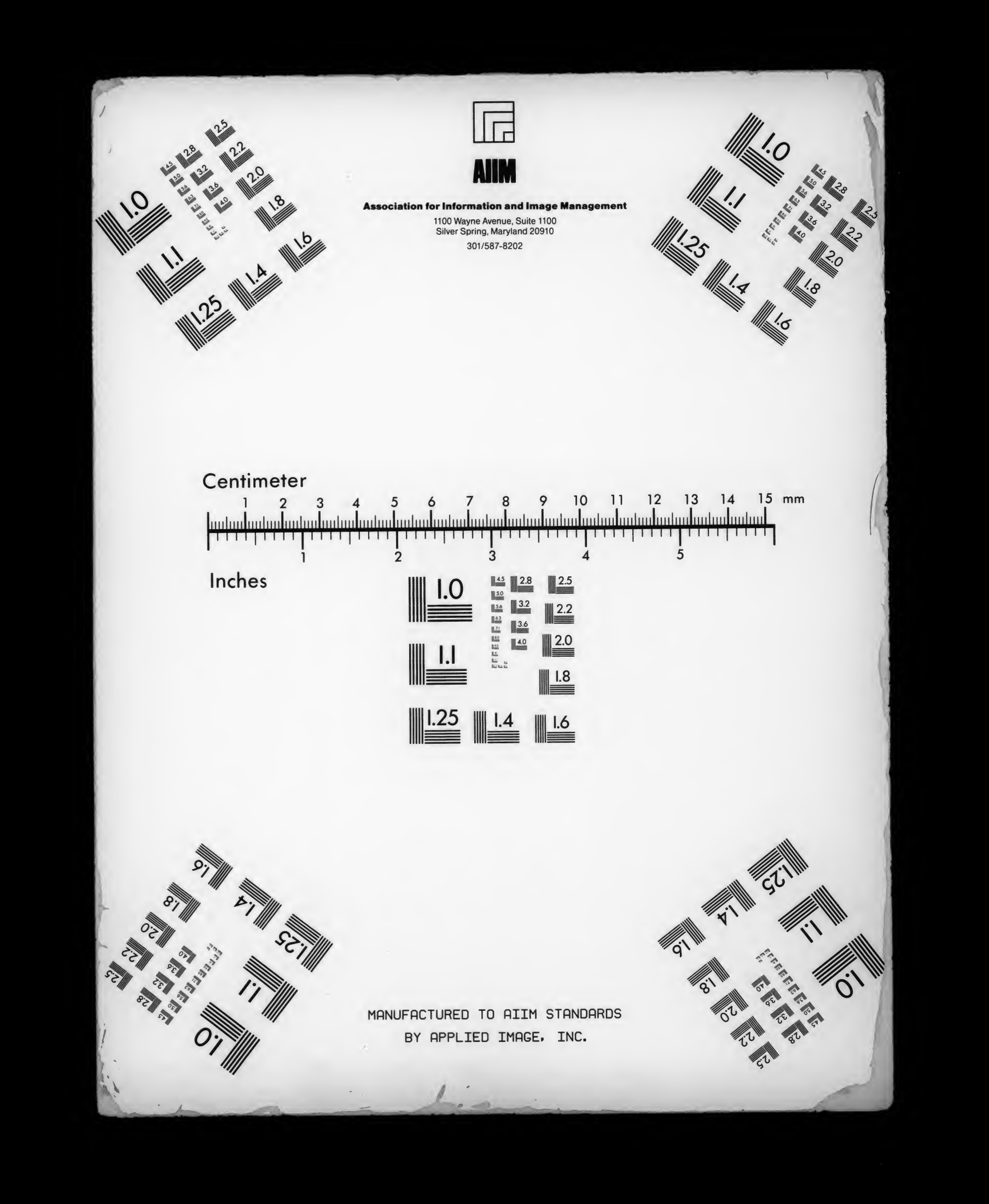
110
Z8
v.1

Schmalenbach, Herman, 1885-1950.
Das seiende als objekt der metaphysik, erster teil einer erkenntnistheorie der metaphysik; I. Die erste konzeption der metaphysik im abendländischen denken. [Darmstadt, Wittick, 1909?]
71 p. 23 cm.
Thesis. Jena.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11/14
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6/11/93 INITIALS BE
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

110 Z8 1

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

no. 2

Das Seiende als Objekt der Metaphysik

Erster Teil einer Erkenntnistheorie der Metaphysik

I

Die erste Konzeption der Metaphysik im abendländischen Denken

Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät an der Großherzogl. Herzogl. Sächs. Gesamtuniversität Jena vorgelegt von

Herman Schmalenbach

Genehmigt von der philosophischen Fakultät der Universität Jena auf Antrag des Herrn Professor Dr. Eucken.

Jena, den 24. Juli 1909.

Professor Dr. Cloetta,
d. Zt. Dekan.

I

Die erste Konzeption der Metaphysik im abendländischen Denken

Metaphysik ist Name einer Disziplin dessen Sinn sich in den durch ihn zusammengehaltenen Philosophemen der Historie determiniert. Nahe läge es daher, ihnen Gemeinsames vergleichend auszudestillieren da ja die nominelle Einheit in sachlicher fundiert ist; doch diese induktive Methode — an sich nicht widersinnig — ist unbrauchbar: einerseits wegen der Fülle des Materials, anderseits wegen dessen Unvollständigkeit da doch auch die Zukunft philosophieren wird; bloß ein allwissendes und von der Zeit unabhängiges Wesen hätte vollständige Induktion. Endlich liegt auch die Einheit nicht in grob sichtbaren Merkmalen und wird dem induktiv Forschenden der sie nicht anderswoher kennt immer entgehen: so hat man oft den einheitlichen Sinn der Namen Metaphysik und Philosophie geleugnet.

Vor Allem aber gründet sich diese Methode auf einen erkenntnistheoretischen Irrtum: daß Universalia in Induktion und Abstraktion gegründet seien. Das zu widerlegen ist nicht dieses Ortes, auch einigen Zeitgenossen seit Kurzem wieder bekannt; nur eine Epoche in der statt schaffender bloß noch ordnende Kräfte walteten, konnte solche Lehre hinstellen, die völlig für die Geschichte, aber auch für die Naturwissenschaft in dieser Hauptstellung sinnlos und höchstens historisch als Gegenwendung wichtig ist.

Die Schule der die Aufdeckung jenes methodologisch-erkenntnistheoretischen Irrtums gedankt werde betont daß Begriffe die es zu klären gelte bereits als phänomenologische Einheit noch nicht ausgekämmter Komponenten gegeben seien und zwar nicht nur

tatsächlich sondern notwendig da ein bis ins Letzte Unbekanntes weder Ausgang noch Ziel sein könne. Dies in unexplizierter Schau Gegebene gelte es nur zu klären wofür bewußtes und dichtes Hinsehen auf das zwar Ungeklärte doch phänomenologisch Gegebene und eventuelles Stellen von Fragen daran als Methoden empfohlen werden; Erfüllung des Problematischen in Beispielen und ein In-Verbindung-Bringen dieses Begriffes mit andern könnten gelegentliche Stützen sein; auch müßte das Resultat vor der Historie geprüft und verifiziert werden.

Das Fruchtbare dieser Lehre werden wir später erkennen und von ihr aus die richtige sehen; jetzt wählen wir eine andre: das Ausgehen von schon vorliegender Angabe über den Gegenstand der Metaphysik die wir ihrerseits phänomenologisch klären und geschichtlich auf Dichte und Weite hin untersuchen. Dadurch werden wir behütet ehrfürchtiges Gebild eigenwillig umzudeuten, zumal wenn wir die zeitlich erste Bestimmung wählen: der Schöpfer hat ja wohl vor Allen ein Recht zu sagen was das Geschöpf bedeute; trotzdem nicht prinzipiell verwehrte Umdeutung würden wir in einem letzten grade deswegen geforderten Kapitel erkennen; wahrscheinlich ist sie nicht da die eben darum klassischen Anfänge in Hellas unvermittelt und unzerspällt, nicht durch private Bedingnisse alteriert alles später Gesonderte und Differenzierte in seiner Reinheit und seinem Gesamt enthalten.

Erwähnt sei daß die im einfach direkten Leben angewandte sprachliche Wortanalyse den selben Sinn hat wie unser Rückgehen auf den historischen Anfang: hier ist sie verwehrt wegen der bekanntlich zufälligen Entstehung des Namens Metaphysik.

* * *

Aristoteles der nach verbreiteter Meinung Metaphysik zuerst von andren Disziplinen schärfer schied und auch bei der späteren Formulierung ihres Namens Anlaß war hat als ihren Gegenstand gesetzt: „Das Seiende als solches und das ihm an sich zugrunde Liegende“ (τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό).

Schon sind wir „in der Weisheit untren Kammern“ wenn wir den doch gewohnen Namen der ersten Philosophie, sind es mehr wenn wir hören was Aristoteles ihr als Objekt setzt: wie immer vorsokratische Weisheit eint das Wort des Parmenides mythische

Macht mit hellster Geistigkeit, ist zugleich dinglich-dreidimensional und kündet von Gott, ist wie griechisches Bildwerk Offenbarung des hellenischen Wunders: der Geist als Leib; die tiefste erste und in allen geschichtlichen Läufen anfänglichste Erkenntnis, Schau in Etwas das göttliche Verehrung fordert, den Griechen göttlich dem Christen Gott dem Inder das Allerheiligste ist, formt sich hier in einem einzigen Worte zu runder Gestalt, und in einem Worte das — darin ruht die Magie — so täglich und abstrakt ist daß es zu glühendem Leben zu wecken unmöglich schien, dessen Profansinn sich diese Verwendung, die Weltwirrsale leugnend, hart und kurz entgegenstellt und den sie zugleich, die Weltwirrsale als bloß unheilig gesehen in der Tiefe aber göttlich hinstellend, wahrt und höht.

Erkenntniseinheit ists die in dieser Worteinheit Bild wird. Doch die Einheit umschließt viele Einzelerkenntnisse die, bevor sie in ihrer Einheit erschaut und in so dunkel-deutlichem keines und alles sagendem Worte gebunden werden, als Einzelerkenntnisse herauftauchen, deren jede indes die Gesamteinheit birgt. Wir folgen dem Wachstume vom Keime der unentfaltet alles Künftige in sich faßt über die Ausformung der Glieder hin zur schließlichen Gestalt.

Religion und Metaphysik sind gottgezeugte Ausformungen des kosmischen Lebens die der sich in beide andächtig versenkende Betrachter ebensowenig in schroffer Divergenz wie restlosem Einklang erschaut, deren Gipfel in ihren historischen Linien nicht zufällig aufeinanderfallen und die sich in diesen glühendsten Zeiten ebenso kantig befehden wie innig verschwistern. Sie sind weder ineinander aufzulösen noch voneinander abzuschneiden: wer im Mythus „primitiven Erklärungsversuch“ sieht, läßt unbeachtet daß die Haltung des Gläubigen ihm gegenüber Kult und nicht Erkenntnis ist; wem Metaphysik dogmatisches Bekenntnis von „subjektiven Gefühlswerten“ scheint, vergißt ihren Anspruch auf logische Wahrheit; wer aber beide in berührungsloser oder gar antinomischer Stellung wähnt, weiß weder von Metaphysik, deren Gegenstand auch kultische Verehrung zu fordern wesentlich ist, noch von Religion, die höher als den Glauben die Einsicht preist und im geistigen Durchdringen des Göttlichen eine eigene Form der Andacht hat.

Diese äußeren Merkmale mögen genügen Selbständigkeit und Verwandtschaft von Religion und Metaphysik zu zeigen, da wir bei Erörterung der „Metaphysik als Gebild" die Abgrenzungen und Bezüge deutlicher sehen werden. Aus dem Gesagten aber wissen wir daß der metaphysisch Erkennende, so notwendig ihm die religiöse Haltung vor dem Göttlichen auch zu dessen Erkenntnis ist, doch die Ausformungen rein als begriffliche gibt. Die historische Einleitung zur Allgemeinen Metaphysik wird daher dort anfangen, wo Erkenntnisse in der Form von Erkenntnissen herauftauchen, mögen sie auch als solche noch zunächst dem Mythischen untergeordnet bleiben.

Die Götter der homerischen Welt sind sich in der lebendigen Einheit aller geist-sinnlichen Organe offenbarende Gestalten und darin denen der Kunst und der Geschichte verwandt doch von diesen verschieden durch das aus ihnen leuchtende Göttliche das wir erleben ohne einzeln-thesenhaft sagen zu können worin es gegründet sei; weder wer in ihnen phantasiegeborne dichterische Spiele noch wer wie früh schon die Griechen selber sie als Allegorien begrifflicher Erkenntnisse sieht hat ihr Wesen geschaut. Da aber das gleiche Göttliche daneben und von jenem unabhängig auch Gegenstand der Metaphysik ist, darf man dem philosophischen Mythologen nicht verwehren anläßlich des jeweiligen Mythus auch in begrifflicher Form das gleiche Göttliche darzustellen, wenn er sich nur bewußt bleibt daß der Mythus an sich die Gottheit nicht begrifflich enthält. Wir aber als in diesem Kapitel durchaus und nur Historiker beginnen erst dort wo in der Konzeption des Göttlichen Erkenntnisfunktionen mitwirkten und in den Ausformungen sichtbar blieben.

Dies scheint uns in den orphischen Kosmogonien des achten und siebten Jahrhunderts[1]) die in ihrem Gebiete den Beginn der zweiten großen Epoche des Griechentums künden und schon den ältesten eigentlichen Philosophen, vor Allen aber dann Platon als Gefäße auch spekulativer Elemente galten. Den homerischen Gesängen (II. XIV 200 ff.) ist aus orphischer Zeit und orphischem Gedichte ein Mythus eingegliedert der auch den Griechen selber als halbphilosophisch erschien und mit den leibhaft-plastischen Gestalten der Olympier nicht kongruiert: die Gottheiten der Kosmogonien sind wolkiger als die homerischen, nicht obwohl sondern

weil sich in ihnen das Gestalthafte mit Begrifflichem mischt; ihre Namen — und darin erscheinen am deutlichsten die in der Konzeption mitwirkenden Erkenntnisfunktionen — sind nicht wie die der früheren aller lexikalischen Bedeutung bar sondern künden von freilich noch nicht rein begrifflichen Einsichten in die Gottheit. Aber auch sie sind nicht Allegorien wie die Stoiker irrten sondern zunächst religiöse Gebilde und nur in ihnen Erkenntnisse gleich den Dogmen des Christentums: wenn wir daher das Spekulative aus ihnen zu sondern versuchen, so sehen wir sie in bewußter Einseitigkeit und können auch dieses nur in den von den orphischen Sängern als uranfänglichste gesetzten Gottheiten, denn wie die vornehmlich metaphysische Erkenntnis in ihren abgeleiteten des religiösen Schauers immer mehr ermangelnden Teilen beinahe sachwissenschaftlich wird, so Mythus und Mystik märchenhaft.

Im Anfang war das Chaos: schon lautlich tut sich in diesem Worte ein Dumpfes Ungestaltes auf und seine lexikalische Bedeutung hangt zusammen mit „Gähnen": wie in Tieres Rachen schauen wir, in Klaffendes und Gurgelndes, Widrig-Feuchtes. Fern von aller Gestalt, ja jeder Formung feind ist dieser dunkle Schlund, ist nur noch Klaffen, nur noch Nichts.

Nichts: so nannte das Gleiche der Inder: auch im Brahma der Upanishaden ist alles Einzelne Viele Geformte verlöscht, nur Nein Nein sein Prädikat; doch schon hier offenbart sich die tiefe Verschiedenheit der Charaktere: das Chaos ist dumpf das Brahma selig, das Chaos ist Schauder das Brahma Heimat; der fliehende Inder sehnt sich aus den Ängsten des Hier ins Brahma, das leibhafte Hellas formt aus dem dunklen Urgrunde sogleich Gestalten, nennt kaum das Chaos das doch Urgrund ist um zu Götterbildern weiterzueilen: Platon und Aristoteles lassen in ihren Berichten nicht zufällig gern das Erste aus.

Brahma und Chaos meinen das Gleiche: Verlöschen jeder Einzelheit und Vielheit Sonderung und Differenzierung im unendlichen All-Einen, Abwehr jeder Zerspällung in Ich und Du und Ding, Urgrund aus dem alles stammt und in den alles rückkehrt, auf dem es immer ruht als dem Wahren, während es selbst bloß Oberfläche, Schleier der Maja ist. Wir mißverstehen das Brahma und noch das geistigere Nirvana, wenn wir es als völliges Nichts, als nihil negativum fassen; es ist vielmehr das Wesen-

hafteste, das einzig Wesenhafte, wie nach Scotus Erigena das Nichts aus welchem Gott die Welt erschaffen hat und das er selber ist (De div. nat. III 19; 21); wie das Ensoph der Kabbala: unendliches Urnichts und mütterlicher Schoß alles Dinglichen das bloße Kontraktion des Nichts ist; wie das Nichts in dem Schopenhauers Wille Erlösung sucht und das nach manchen Mystikern und schließlich Hegel dem Sein identisch ist. Sein aber ist im täglichen Brauche grade Prädikat des Dinglichen, weshalb auch Plotin das Erste und Eine über das Sein setzt. Seiend dagegen in kurzer und harter Abwendung vom Tage die unendliche All-Einheit, die Dinge indes — zwar nicht völliges Nichts, nihil negativum das es nicht gibt, doch Mischung aus Sein und Nicht-Sein zu nennen, wagt erst Parmenides: überhaupt ließ der Grieche nicht gern die Welt der Gestalten, wenn aber so formte er auch den dunklen Urgrund im positiven Worte des Seins, während der Inder, fliehend nicht strebend, sehnend nicht erfüllend ihn nur Nichts zu nennen, nur Nein Nein von ihm zu sagen vermag: er ist nicht dies nicht jenes, ist überhaupt kein Einzelnes, ist das Nichts und doch das Allerrealste ja das einzig Reale.

Ist schon das Chaos positiver als seine indischen Analoga, so noch deutlicher was in andren orphischen Kosmogonien als Uranfang genannt ist, was aber sachlich wiederum auf Gleiches hinzielt. Die Nacht etwa, die dunkle schwarze Nacht, Mutter von Traum und Tod, in deren Einer Finsternis alle Farben verlöschen alle Grenzen verschmelzen, in der aber doch die Leere gefüllt ist mit allem und mehr als was dann im Lichte erscheint: meint eben das Abgründige wie das Chaos, das Klaffende Gähnende; Schellings Identität und Indifferenz von Natur und Geist im Absoluten das auch die unendliche All-Einheit ist wird von Hegel der Nacht verglichen (freilich im Spotte doch sein eignes reines mit dem Nichts identisches Sein sagt grade das Selbe).

Die kosmogonische Stelle des Homer nennt als Allvater dann Okeanos[2]): das Meer, die ewig unendliche Flut die in ihrem rätselreichen Schoße alles Gebild zu zerschmelzen lockt, die ewig Eine ist und keiner der vielen einzelnen Wellen sich zu sondern verstattet, die sich in alles zu wandeln vermag — denn immer lieben die Götter des Wassers sich zu wandeln — und die doch die gleiche bleibt, die in ewiger Bewegung lebendig ist und doch tief ruhend im dunklen Grunde: das Meer ist auch uns immer

wieder Sinnbild der unendlichen All-Einheit und lebt so im Gedichte.

Und gleich ihm Uranos; die flutend blaue Lichtluft des Tages, der gestirnte Himmel der Nacht der auch in Kant ein Schauern des Unendlichen erregt: sind uns vor allem Andern Symbol des Ewigen, „des überweltlich Großen Gestaltenreichen bald Gestaltenlosen".

Wenn wir nun genauer die in diesen Mythen verborgenen, noch nicht in klarer und deutlicher Gestalt heraufgetauchten Erkenntnisse zu sagen versuchen, wobei wir uns ihren Sinn zu engen, freilich nicht zu fälschen bewußt sind, so stellen wir hin: Die uns im Täglichen gegebene Welt des Einzelnen Vielen und So-Seienden ruht auf einem dunklen Grunde, der jene in Einheit umgreift und an sich ein Zusammenhangendes, Einzelheit Vielheit und So-Sein im Unendlichen Überflutendes, durchaus Gleichartiges ist und der aus seinem in der Tiefe ruhenden Leben das quantitativ und qualitativ Differenzierte erzeugt. Das ist der erkenntnismäßige Gehalt der sich in diesem Satze zwar noch immer nicht rein begrifflich doch desto treuer und den metaphysischen Sinn und seine weitere Problematik zu zeigen hinreichend darstellt.

Hiernach nämlich erhebt sich die Frage: wie nun aus diesem dunklen Grunde die Welt, wie aus dem Chaos der Kosmos entstehe; wenn die Orphiker dies beantworteten so entsinnen wir uns wieder, daß die Antwort nicht eigentlich Antwort ist auf eine erkenntnismäßige Frage, daß aber unsre Aufgabe das übrigens rätselreiche Verhältnis in dieser Einfachheit zu sehen gestattet: wie wenig schöpferisches Erschauen zumal in der Mystik durch reinliche Problematik die Antwort herausruft, sieht man schon daran daß wir diese Antwort nur in der durchgebildetsten orphischen Kosmogonie, der des Hesiod erhalten und auch da in ihrem Erkenntnischarakter von Begleitendem getrübt.

Nur durch ein Neues, zwar Zweites doch auch nicht minder Primäres als das Chaos konnte dies sich mit jenem vermählend den Kosmos zeugen: ein schon gestalthafter Gott mußte mit dem Unendlichen in heiliger Ehe verschmelzen: der Eros.

Wie der Eros des Platonischen Symposions der Mittler ist zwischen Göttern und Menschen, wie die christliche Liebe das

Band bindet zwischen irdischem und himmlischem Reiche und die eigenste Eigenschaft des gottmenschlichen Mittlers ist, so ist sie überall Mittler zwischen dem dunklen Urgrunde und dem mannigfaltig Gestalteten: der zeugende und gebärende Gott wirkt aus dem Chaos den Kosmos, aus der überströmenden Liebe des Vaters erklärt Origenes die Schöpfung der Welt; und Liebe löst den Einzelnen aus seiner Sonderung, verschmilzt ihn mit dem Nächsten, mit Allem und endlich dem Einen, aus Liebe ist der Sohn gesandt die irrenden Menschen wieder zur Heimat zu leiten. Dem nach dem Vater sich sehnenden das Irdische fliehenden Christen — in der Indien verwandten Gotik erfüllt sich die Kirche — ist Liebe das aus der Welt zum Vater Führende, dem leibhaften Hellenen Eros das aus dem Chaos den Kosmos Wirkende: von beiden Seiten führt der Weg.

Und Eros ist der zeugende und gebärende, der Gott des Lebens, das ewig Belebende ist die Liebe: hier schlummert keimhafte Erkenntnis vom Irrtum des Todes der darum dem Christen das ewige Leben ist; alle Starrnis ist ein falscher Aspekt, denn noch jede letzte Gestalt ist von Eros aus dem unendlichen All-Einen gezeugt und durch die Liebe wird jedes Späteste Dorrende wieder in lebendigem Strome zu Gott geführt: was uns tot gilt ist tief lebend.

* * *

Geendet sei das Vorspiel: wir werden sehen wie sich nun im Laufe der rein begrifflichen Philosophie diese zentralen Erkenntnisse explizieren und schließlich das schon hier als Problem Dargestellte auch als Problem erscheint; wir werden nichts finden was nicht in der orphischen Mystik keimhaft vorgebildet, nichts aber auch was nun nicht bis in letzte Feinheiten auseinandergefaltet wäre. Daß die religiöse Haltung auch dem begrifflich-erkennenden Metaphysiker nicht völlig schwindet, offenbart der Atem in dem die Sätze gesagt sind; auch mischen sich immer wieder mythische Namen in die Philosopheme und endlich nennen seit Thales und Anaximander von denen es zuerst berichtet ist viele Meister, unter den hier zu Betrachtenden die Pythagoreer Heraklit Xenophanes das Unendliche göttlich: „Das allein wahrhaftige Eine will nicht und will mit Gottes Namen bezeichnet werden“ (Heraklit).

Der erste der metaphysische Urerkenntnisse in begrifflicher Weise sagte war Thales: Wasser sollte der in allem ruhende Grund sein. Wasser sagte er, nicht wie die Orphik Okeanos: tief offenbart sich in dieser Verschiedenheit der Worte, die doch beide das Gleiche, beide das Meer meinen, die Verschiedenheit der Haltung: dort des Mystikers der mit lexikalisch kaum noch bedeutsamem Namen ein Göttliches, göttliche Verehrung Forderndes nennt das nicht mit dem Meere identisch, nur in ihm als dessen Essenz am sichtbarsten verfangen ist, hier des wesentlich Erkennenden der mit täglich verwendetem Worte ganz genau dessen täglichen Sinn, das wirkliche Wasser des Meeres meint das auch ihm freilich der Götter und Dämonen voll ist. So sehr steht Thales in Gegensatz zur Orphik daß dieser Gegensatz eine Abhängigkeit ist, daß aus Gegensatz metaphysisch Gemeintes physikalisch gesagt wird: mag auch bedeutsam sein daß alle rein begrifflichen Erkenntnisse bisher praktischer Art waren, daß Thales selber der sieben Weisen einer Naturforscher und Techniker war: am meisten ist es doch der Gegensatz zur Orphik der ihn genau das Gleiche von ihr Okeanos Genannte unmythisch zu sagen antrieb.

Wir werden uns daher wie schon Aristoteles tat bei Betrachtung der Erkenntnis daß Alles Wasser sei des früher von Okeanos Dargelegten erinnern: Sinnbild der All-Einheit ist noch dem Heutigen das Wasser, das alles Gebild in seinen unendlichen Schoß lockt, in dem jede Welle in der andern verfließt, dessen geheimnisvolles Leben sich uns unablässig offenbart wenn es in ewigem Wandel Gestalt und Farbe ändert und doch das gleiche bleibt; dies ist die immer wieder im Gedicht verfangene Mythologie des Wassers daß es symbolhaft alles enthält was der Erkennende begrifflich als Merkmale des Göttlichen ansetzen kann: die alle Vielheit umfassende Einheit, die fließende Unendlichkeit, die tiefe Lebendigkeit und den Wandel. Daß Alles in Einheit umgriffen werden müsse, daß dieser Eine Urgrund alles Vielen und Mannigfaltigen unendlich und gleichartig sei und daß Alles in diesem ewigen Strome lebendig sei: sind die im physikalischen Satze des Thales verborgenen metaphysischen Einsichten wie sie schon der begriffliche Sinn der orphischen Mythen waren. Vornehmlich die tiefe Lebendigkeit auch des uns tot Scheinenden hat Thales betont: so gelte der Magnet als starr und offenbare uns doch so

sichtbar das Leben; deswegen ist auch das Wasser das wir als beseelt, der Götter und Dämonen voll fühlen erhabenes Symbol des lebendigen Einen: auch ist es Flüssiges das (wie Aristoteles für den Milesier argumentiert) als Saft der Pflanze, als Blut dem Tiere Leben spendet, feucht ist der Same und durch Feuchtes wird sogar die Flamme genährt.

Für die All-Einheit, die quantitative und qualitative Unendlichkeit und die Lebendigkeit ist das Wasser Symbol; es ist nicht Allegorie: Thales hat seinen physikalisch gesagten Satz durchaus physikalisch gemeint, hat ganz genau das Wasser gemeint das uns zum Bade lockt wenn wir heiß und staubig, das uns tränkt wenn wir durstig sind, hat freilich zugleich von diesem Wasser gemeint daß es der Urgrund auch alles Andren, daß alles Andre verwandeltes Wasser sei; und hierin zeigt sich daß der tiefere Sinn des physikalischen Satzes doch metaphysisch ist: als physikalische Theorie stellt man vielleicht Derartiges hin, wenn die in dieser Behauptung verborgenen metaphysischen Erkenntnisse als solche vorliegen; was aber vorlag waren orphische Mythologeme und der Gegensatz zu diesen ists was Thales seinen metaphysisch gemeinten Satz physikalisch sagen ließ: er selber hätte das physikalische Gewand als zwar da und durchaus nicht allegorisch doch sekundär angegeben (obwohl es auch als sachwissenschaftliche Theorie nicht töricht und erst von Lavoisier widerlegt worden ist); ausdrücklich berichtet Aristoteles, Wasser sei nach Thales das ἐξ οὗ von Allem und εἰς οὗ ist seit Platon (Tim. 51 A) Terminus für das materielle Substrat, zugleich aber meint er ohne jenem zu widersprechen, das Wasser sei „unter dem Bilde eines Materiellen (ἐν ὕλης εἴδει) angesetzt: symbolhaft haben wir es darum genannt.

Alle Mischbildungen schwinden da Anaximander hereintritt: er ist der erste eigentliche Philosoph, sagt begrifflich die zentralsten bisher in Fremdem verfangenen Erkenntnisse, er ist auch vom Physikalischen frei in das Thales der die mythische Verkleidung abgeworfen hatte in Gegensatz zu ihr gefallen war, ein suveräner Geist dessen große Gestalt für die weiterschreitende Erkenntnis ewige Richte ist.

Das Eine nennt er den Urgrund: der Terminus ἕν ist für Anaximander vielfach berichtet und stimmt mit dem Sinn seiner Lehre durchaus überein; auch ist es der erste und mittelste Begriff

der festgelegt sein muß bevor ihm weitere Erkenntnisse angegliedert werden können, und der von nun an Zentralbegriff bleibt ohne daß bei einem der Späteren die ihn alle als das Erste setzen die Urkonzeption erkenntlich wäre.

Als das Eine steht der Urgrund im Gegensatze zum quantitativ und qualitativ Vielen, zu den einzelnen Dingen (τὰ ὄντα) die er erzeugt und wieder in sich trinkt, die er umgreift und beherrscht (περιέχειν καὶ κυβερνᾶν), als das Eine duldet er weder neben noch in sich ein Anderes Einzelnes Vieles. Daß Alles in Einheit zusammengefaßt werden könne der gegenüber keines bleibt was sich nicht in die Einheit füge, ist also die Behauptung dieses ersten Prädikates; doch diese Möglichkeit zusammenzufassen wäre Spiel, wenn sie nicht in tieferem sachlichem Bereiche ein Fundament hätte: darin daß auch innerhalb des Einen quantitativ wie qualitativ Einzelheit und Vielheit nicht sind, Anaximanders Prädizierung des Einen als „unendlich" drückt dies aus.

Den schwierigen Begriff der Unendlichkeit phänomenologisch zu klären kann hier nicht unsres Amtes sein da wir ihm auch in systematischen Erörterungen begegnen; nur das Alleroberste des dunklen Sinnes sei uns zu sagen verstattet. Von modernen Handbüchern wird die Lehre verbreitet, das Unendliche als das jedes Ende Überschreitende sei ein denkwidriger Begriff dem kein Sachverhalt entspreche wenn man ihn nicht als abkürzendes Zeichen für den „unendlichen" jedes Ende über- oder unterbietenden Fortgang, für den Pro- und Regreß, kurz für die potenzielle Operation eines Subjektes fasse, der aber nicht im mindesten auf ein Objektives ziele; so hat zuerst Aristoteles das ἄπειρον als niemals ἐνεργείᾳ immer nur δυνάμει existierend gesetzt. Die Berechtigung dieses und eines anderen Unendlichkeitsbegriffes ist hier nicht zu untersuchen; das ἄπειρον des Anaximander kann keinesfalls eine potenzielle Operation bedeuten, da es der göttliche Urgrund (τὸ θεῖον — ἀρχή) des Dinglichen ist, aus dem dies entsteht, in dem es vergeht, von dem es beherrscht und umgriffen wird; dies „Unendliche" meint wie bei den Meistern die durch die gesamte Geschichte der Philosophie hin Gott und Welt „unendlich" nannten ein Objektives, das uns aber durch Betrachtung jener Lehre, es gebe Unendliches bloß als potenzielle Operation, vielleicht durchsichtiger wird. Das Unendliche dieses Sinnes scheidet sich in Unendlich-Kleines und Unendlich-Großes: jenes zeigt an daß, wenn es eine gegebene

Strecke zu teilen und die Teile weiter zu teilen gilt, wir nie einen kleinsten nun unteilbaren Teil erhalten sondern jedes Ende zu unterbieten fähig sind; gleichwohl nähern wir uns mehr und mehr einer „Grenze“ (limes) die freilich unerreichbar, „irrational“ ist aber auch ins Nichts zu geraten verhindert und die in der Mathematik als das die Kontinuität Erzeugende bekannt ist: das objektive Gegenbild der potenziellen Operation „unendlichen“ Teilens ist die Kontinuität, sowohl weil sie nicht aus „Endlichem“, Einzeln-Begrenztem besteht sondern „un-endlich“ ist, als auch weil sie dem teilenden Subjekte „unendlich“ viele d. i. unbeschränkte Teilungen verstattet. Ebenso ist, wenn wir über die weiten Wasser des Meeres, ins flutende Blau oder nächtige Dunkel des Himmels schauend unsrem Gefühle im Worte des Unendlichen Ausdruck geben, dessen unbewußter Sinn dies Fließende Kontinuierende in dem es kein Einzelnes und Vieles kein Gestaltetes gibt: Goethische Verse deren wir früher gedachten sagen es deutlich. Auch das α-privativum im ἄπειρον Anaximanders meint die Abwehr jedes Endlichen, auch dies Unendliche hat einen Teil seiner Bedeutung in der Kontinuität in der es kein Einzelnes Vieles gibt und die darum notwendiges Teilprädikat der Einheit ist. — Ergänzt wird das Unendlich-Kleine durch das Unendlich-Große: zu jedem gegebenen Einzelnen kann man weiteres Einzelnes fügen und dies unbeschränkt fortsetzen ohne je abzubrechen genötigt zu sein. Wie aber die doch „unendliche“ Zahlenreihe als Ganzes gefaßt werden kann (etwa der doch ebenfalls „unendlichen“ Reihe aller nur ungraden Zahlen gegenüber), wie aber diese Ganzheit unerreichbar bliebe, wenn wir von Einzelnem zu Einzelnem noch so weit fortzählten, und wie sie darum, obwohl ein „Abgeschlossenes“, „unendlich“ ist, so stellt sich uns im Schauer des Unendlichen den wir unter dem gestirnten Himmel der Nacht, am Strande des Meeres, auf licht- und luftumflossenem Berge fühlen eine gegenwärtige Allheit dar die unendlich ist, weil sie weder Grenzen gleich Einzelnem Vielem hat noch von solchem aus erreicht werden könnte und die doch in freilich tieferem als bloß zusammenfassendem Sinne Einheit ist: die allem Einzelnen und Vielen inkommensurable Allheit ist der weitere Sinn des Unendlichen. Und auch ihn hat Anaximander im ἄπειρον gemeint wie die Orphik im Chaos und dem ihm Analogen, wie Thales im Wasser, wie alle Philosophen die Gott oder Welt unendlich nannten. — Kontinuität

und gerundete Allheit, beide im Gegensatz zum Einzelnen Vielen und ihm inkommensurabel sind die beiden Aspekte des Unendlichen die in diesem Begriffe verschmelzen: daß sie in Wahrheit von einander unabtrennbar sind werden wir später erkennen wenn es sie systematisch zu rechtfertigen gilt; darin aber zeigen sie sich jetzt schon verbunden, daß beide zusammen notwendige Bedingungen des Einheitsbegriffes sind und daß beide Einzelheit und Vielheit hart abwehren von denen aus beide unerreichbar bleiben: hierin liegt sogar die Einheit ihres Namens. — Anaximanders ἄπειρον hat beide gemeint wie auch das was die Früheren als Urgrund setzten; durften wir bei ihnen schon Unendlichkeit als begrifflichen Sinn hinstellen, obwohl er noch in Fremdem verhaftet war, so schien es Anaximander gegenüber erlaubt die wenn auch von ihm noch nicht neben einander gesehenen Seiten des ἄπειρον zu explizieren; er selber war sich nur des Gegensatzes zum Endlichen bewußt der aber — das Gewicht des griechischen wie des deutschen Präfixes beweist es — nicht nur negative Unendlichkeit sein kann sondern ein Positives zu verteidigen hat.

Der zentrale Begriff der Einheit wie ihre nähere Explizierung durch die positive Negation des Endlichen wäre unvollkommen wenn ihr ein Weiteres fehlte dessen wir uns durch Erinnerung an den nächstliegenden Sinn des weit verbreiteten Satzes bewußt werden daß „Alles Eines“ sei, und das ebenfalls einen Gegensatz zum Einzelnen darstellt und ebenfalls im Begriffe des Unendlichen mitgemeint ist. Einzelnes Endliches ist nur wenn ein Anderes da ist das sich von jenem nicht bloß der Zahl sondern der Art nach unterscheidet; Vielheit ist bedingt durch qualitatives So-Sein des Dies und Anders-Sein des Jenes; der Begriff des Unendlichen ist also erst gefüllt wenn er auch die qualitative Differenzierung aus seinem Innern verbannt die als Differenzierung Merkmal des Vielen, des so- und anders-seienden Einzelnen, Endlichen ist. Wie aber das Präfix im Deutschen und im Griechischen mehr ist als bloße Negation, nämlich Abwehr die ein Positives verteidigt, früher schon Kontinuität und Allheit verteidigte, so bannt auch das α-privativum in dem Teile des ἄπειρον den Theophrast rechtmäßig als ἀόριστον explizierte die qualitative Vielheit des Endlichen aus dem Einen ohne ihm eine Urqualität zu nehmen: wie sollte es das doch Einheit ist und also ist auch sein ohne Etwas zu sein; wie sollte aus ihm die qualitative Vielheit erzeugt werden,

ohne daß zwar nicht die differenzierte Vielheit aber doch die zu differenzierende Einheit auch qualitativ im Urgrunde angelegt wäre; positiv ist also die Negativität des Unendlichen in jedem Betracht, positiv-qualitätslos können wir das ἀόριστον übersetzen. Doch ist ebensosehr wie auf die Positivität Gewicht zu legen auf das Jenseits von allen Qualitäten des Endlichen: jede im Hier erscheinende ist die eines so-seienden Einzelnen das Anders-Seiendes als Gegensatz hat; da das Eine aber die Allheit ist und keinen Gegensatz haben darf, da aus ihm vielmehr alle, das sind „un-endlich" viele und gegensätzliche Qualitäten entstehen und wieder in ihm sterben, von ihm beherrscht und umgriffen werden, so muß auch qualitativ der Urgrund „un-endlich" sein[3]). Wieder erinnern wir uns des Chaos das gähnende Lehre und doch voll ist, dunkler Schoß aller dann erscheinenden Formen und Farben; des Brahma und Nirvana das nur Nein Nein, nicht Dies nicht Jenes, das Nichts ist und doch das Wesen; des Nichts aus dem nach Scotus Erigena Gott die Welt erschaffen hat und das er selber ist; des Ensophs der Kabbala das unendliches Nichts und mütterlicher Schoß alles durch bloße Kontraktion aus ihm erzeugten Dinglichen ist; des Nichts das die Mystik und schließlich Hegel dem Sein identisch setzt und in dem der Goethische Faust das All zu finden hofft; dem Areopagiten ist Gott zugleich allnamig und namenlos, kein Prädikat könne man von ihm aussagen betont die Negative Theologie, Docta ignorantia sei die einzige ihm gegenüber mögliche Haltung, da, wie Spinoza vor dem selben Sachverhalte sagt, jede Determination eine Negation wäre und vom All-Einen keines ausgeschlossen werden darf.

Gemeinsam ist diesen dunkel-deutlichen Lehren durch die wir Erkenntnisinhalt und Charakter anaximandrischer Philosophie beleuchteten und die nicht minder von ihr aus geheimnisvoll-offenbarendes Licht erhielten nächtige und zugleich in hellster Helle flimmernde Mystik die ihre Herkunft aus östlichen Landen verrät und hellenischer Leiblichkeit fremd ist. Auch in dem Milesier Anaximander hat schon Hegel einen „orientalischen Ton" bemerkt (Werke XIII 204) den wir aus dem Atem der Rede im einzig uns erhaltenen Fragmente hören, der sich uns in dem Wenigen was vom Leben berichtet ist darstellt: daß beispielsweise Anaximander sich in feierliche Gebärden und kostbare Gewänder zu kleiden liebte. Auch die Lehre offenbart es: fast wie indische

und christliche Weisheit sagt Anaximander in Form von negativen Begriffen, als Abwehr des Hier die tiefen Einsichten in das All-Eine, obwohl er ihr positives Inneres meint; vielleicht zielt dies unbewußt auf die spätere Behauptung der Negativen Theologie, doch der hellenisch-leibhaft gestaltende Parmenides sah auch gerundete Formungen für das Unsagbare. Ein Mißverstehen freilich schien unmöglich, wenigstens den ersten Bedeutungen des ἄπειρον gegenüber die Anaximander auch positiv als Gegensatz zur dinglichen Vielheit und als Einheit erklärte; auch konnte man nicht den fast sachwissenschaftlichen Sinn des Unendlichen als bloß potenzieller Operation im göttlichen Urgrunde wähnen. Wohl aber war die positive Qualitätslosigkeit des All-Einen nur dem der mit Anaximander selber die Natur des Unendlichen sah zu schauen möglich und der Nachfahre konnte, zumal man von dem „Physiologen" materielle Angaben erwartete und das außerdem biederem Sinne nicht minder unverständliche ἀόριστον vielleicht bloß theophrastische Ausdeutung war, mit Plutarch tadeln daß Anaximander zu sagen unterlassen habe, was denn das ἄπειρον wäre. Freilich ist eine reine Negativität auch in dieser Hinsicht denkwidrig: Alles was ist muß ein Etwas sein; wenn Leukipp nicht nur die Differenzierung sondern die Qualität selber quantitativ erklären wollte, Descartes sogar Materie völlig gleich extensio setzte, so hatte das seinen tieferen historischen Sinn für die Fundierung der Naturwissenschaften, doch Aristoteles steht auf gegen Abdera, Leibniz (sich auf jenen berufend) gegen Descartes; auch in der „Masse" der Mechanik werden wir positive Qualitätslosigkeit erkennen: qualitates occultae gibt es eben, leugnen kann man sie nicht, nur gehen sie die Naturwissenschaften nichts an. Aber die Abderiten, dann Descartes und dessen Nachfahren haben sie eben geleugnet, wenn auch von historisch-teleologischen Bedingnissen abhangend; es schien daher den späteren Berichterstattern frühgriechischer Philosophie notwendig das ἀόριστον dagegen zu sichern und so explizierten sie es als „Mischung" oder als „Mittleres". Beides ist, obwohl sachlich Selbes bedeutend, leise entstellend: „Mischung" (μῖγμα), ein erst empedokleisches Wort, geht vom zunächst gegebenen Einzelnen und Vielen aus dessen Mischung erst das ἀόριστον ist, stellt sich bei Anaxagoras dar als sachwissenschaftliches Ziel, bei Empedokles und Heraklit der das Eine Harmonie und Zusammenklang, bei Nicolaus von Cusa der es coin-

cidentia oppositorum nennt als mächtig-religiöses Streben, bei Novalis der von wollüstigen Mischungen kündet als romantische Suche und Sehnen, das ἀόριστον des Anaximander aber ist suveräne Abkehr vom Hier in die gewisse Heimat; ein „Mittleres" (μεταξύ) zwischen den vielen Besonderen kann ebenfalls und noch mehr erst von ihnen aus gesetzt, kann leicht auch als neues Besonderes zwischen den übrigen genommen werden, sodaß die kantige Abwehr im α-privativum verwischt, die Position darin eingeengt ist. Immerhin haben Mischung und Mittleres den selben sachlichen Sinn wie das ἀόριστον, doch schon in Griechenland selber verstanden Andre (unphilosophische Scholiasten!) tatsächlich das α-privativum als bloße Negativität, das ἀόριστον nur als Mangel aller Qualität und die Kontroverse setzte sich bei den neuzeitlichen Historikern fort, mochte auch aus dem lebendigen Kerne der Metaphysik überhaupt wie der Anaximanders heraus der Sinn unverkennbar, mochte bloß negative Qualitätslosigkeit sogar denkwidrig sein (und der Milesier hatte ja eine Metaphysik, nicht wie Leukipp und Descartes eine Naturforschung zu begründen). Das Mißverständnis war also trotz allem möglich und dies machte daher genauere Klärung des Qualitätsproblems im nächsten Fortgang der Historie notwendig.

Wir erhalten sie durch Anaximenes, wenngleich seine Lösung das Ziel überflog: er meinte die Unendlichkeit und ihren Sinn als Mischung und Mittleres (vielleicht schon zeitgenössische Verdünnungen Anaximanders durch die bei Aristoteles erwähnten Ungenannten) zu wahren, wenn er sie näher bestimmte als Atem und Luft: „Wie unsere Seele die Luft ist uns zusammenhält, so umspannt Atem und Luft auch den gesamten Kosmos". Damit ist Anaximanders Verbot übertreten: daß nur aus einem alle und keine Qualitäten enthaltenden, zwar nicht negativ qualitätslosen doch ebensowenig durch eine besondere neben andren besonderen auch im Hier vorkommende Qualität bestimmten ἄπειρον unendliche „Welten" in- und neben- und nacheinander möglich seien; es ist Überbestimmung die aber erreichte was zu sagen jetzt notwendig war: daß der Urgrund nicht aller Qualitäten ermangelt sondern voll von ihnen ist; was Anaximenes vergaß, war daß diese okkult und prinzipiell okkult ist, daß von Gott nur Nein Nein ausgesagt werden kann, daß er Docta ignorantia vom Erkennenden fordert, weil jede Determination eine Negation wäre und vom All-Einen keines ausgeschlossen werden darf: der Gegensatz gegen mögliches Mißverstehen hat Anaximenes sicher, aber auch eng gemacht; dies indes wurde nicht wichtig: die großen Folger haben Anaximander, nicht Anaximenes geglaubt, durch diesen aber das ἀόριστον negativ zu nehmen behütet; der erste der sich jetzt wieder hierher wendet, Xenophanes, findet gemäßes positives Wort.

Die Luft des Anaximenes ist ebensowenig, weniger sogar als das Wasser des Thales Allegorie: Thales hatte metaphysische Urerkenntnisse in der Form von physikalischen Sätzen konzipiert, nicht erst nachher in diese gekleidet; er hatte Physikalisches mitgemeint ohne es vom Metaphysischen scheiden zu können. Dennoch muß der Historiker der die Doppelheit zu trennen vermag auch für Thales das Physikalische als sekundär sehen, mag es gleich bei ihm selber mit Metaphysischem in Einheit verwachsen sein, mag es sogar, nachdem wir es abgelöst haben, nicht völlig im Metaphischen aufgehen, sondern mitgemeinte Selbständigkeit als physikalische Lehre behalten: Thales hatte ja nicht schon als solche vorliegende metaphysische Einsichten für die materielle Seinsweise beschränken und darin nähere Angaben machen wollen, sondern metaphysische Urerkenntnisse stellten sich hier zum ersten Male, wenn auch noch vermäntelt dar. Als Anaximenes hereintrat, war deren begriffliche Reinheit durch Anaximander geschaffen: physikalische Lehre die jetzt gesetzt wurde konnte bloß noch als solche gelten, und Anaximenes prätendierte dies um so intensiver als er aus dem wiederum ganz genau angegebenen Urgrunde der selber schon ein noch im Hier Sichtbares war weiteres unmittelbar Erscheinendes ableitete, was Thales wohl noch gar nicht, Anaximander nur in deutlicher Trennung von der eigentlichen Metaphysik versucht hatte. Wiederum war aber, mochte auch Anaximenes selber den physikalischen Sinn seiner Lehre für gewichtiger halten, das historisch Wesentliche die auch hierin latente Metaphysik, zumal in eben jener Hinsicht die bei Anaximander noch nicht eindeutig schien: daß die Qualitätslosigkeit des All-Einen nicht nur negativ ist; ja man kann sagen: wie Thales sich von mythischer Gestaltungsart losreißend durch den Schwung über die Philosophie hinaus in die Sachwissenschaft geraten war, so Anaximenes in Gegensatz zu Anaximander und dessen vermeinter Negativität in physikalische Bestimmtheit aber auch Enge. Man sieht es an der Art der physikalischen Lehre die materiell ganz sachwissenschaftlich, dem

Geiste nach aber mehr mythisch-dichterisch ist: wie zum Wasser Okeanos so gibt sich uns zur Luft Uranos als Analogon orphischer Kosmogonie; und von diesen aus begreifen wir jene als Symbole des Einen das unendlich, kontinuierende Allheit, das gestaltlos, von Gestaltetem aus unerfaßbar, das aller Qualitäten bar und doch voll von ihnen, das tiefe Ruhe und lebendige Bewegung ist. Anläßlich der von den Orphikern als uranfänglich gesetzten Gottheiten haben wir sinnhaft zu machen versucht, wie Okeanos und Uranos kündende Symbole des dann von Anaximander begrifflich Explizierten wurden und wie sich weiter im Wasser des Thales zunächst die erste Doppelbedeutung des Unendlichen darstellte; in genau der gleichen und von da auch für die Luft leicht abzulesenden Weise, weswegen wir ihre Konzeption eben mythisch-dichterisch nennen, hat Anaximenes die metaphysischen Einsichten bildhaft erschaut, nur daß er sich der inzwischen durch Anaximander begrifflich gesonderten Prädikate als solcher bewußt war, während Thales auch die bloße Tatsache der Symbolhaftigkeit, geschweige das Wofür des Symboles, noch nicht vom Wasser löste, dies vielmehr selber in innigstem Verwachsen-Sein metaphysischen Sinnes und physikalischer Theorie sogleich als Urgrund ansah. Durchaus kongruent ist der Weise des Thales die des Anaximenes nur dort wo er der Negativität im ἀόριστον Anaximanders entgegentreten wollte, deshalb und nur deshalb das Unendliche physikalisch sagte, physikalisch sogar Anderes aus ihm ableitete. Ganz anders ist die Art der eigentlichen Sachwissenschaft: sie weiß vorher was vom Urgrunde philosophisch gefordert wird und findet es nach langsamer Einzelarbeit in einem „Elemente", abstraktem Wissenschaftserzeugnis; Thales und Anaximenes finden Wasser und Luft nicht als Urgrund, sondern erschauen in ihnen den Urgrund ohne das Warum sagen zu können; Wasser und Luft selber sind nicht abstrakte Wissenschaftserzeugnisse sondern jenes ist das was wir trinken und worin wir baden, dies das was wir atmen und was uns umschmeichelt: „Wie unsere Seele die Luft ist uns zusammenhält so umspannt Atem und Luft auch den gesamten Kosmos".

Suchte unser Auge in dichtem Hinsehen doch keuschem und scheuem rückhaltendem Harren früher Luft und Wasser, ihr lockendes Lösen, ihr Verfließen, ihre Einheit die uns am Strande des Meeres, unter hohem Himmel ahnungsvoll aufgeht ohne daß wir vermeinten ein fernes Gestade oder ein Ende des Luftraums

schaffe begrenzend die Einheit, als erscheinende Bilder der nach Innen wie Außen allem Endlichen gegensätzlichen, von Endlichem aus unergreifbaren kontinuierenden Allheit zu fassen, so seien jetzt wenige Worte von der ferneren durch Theophrast als ἀόριστον ausgedeuteten Seite des Unendlichen Anaximanders und dessen sinnhafter Formung in den Symbolen Luft und Wasser verstattet: schon die mythischen Götter des Meeres lieben es sich zu wandeln sich in die verschiedensten Gestalten zu kleiden, in immer andren Formen lebende Wellen spielt das Wasser herauf, leuchtet in allen stets wechselnden Farben, wirft Muscheln und Perlen an Land, setzt Sand und schleimige Erde ab, erzeugt allerhand primitives Getier das in ihm wimmelt und Urvater auch alles andren Lebendigen ist (Anaximander); so ahnen wir alles Erscheinende als verwandeltes Wasser: in diesem liegt die Möglichkeit aller Qualitäten, während es selber kaum eine eigene hat die dann ja auch den übrigen gegensätzlich wäre und sie nicht als deren Urgrund erzeugen könnte; es ist durchsichtig und farblos und dennoch ein ganz Genaues, keinem Andern Identisches: Bild der positiven Qualitätslosigkeit wie Anaximander dies in begrifflicher Sonderung formte. Aber das Wasser hat noch Körperlichkeit und Gewicht: wie viel leichter, wesenloser ist Luft, die doch auch da ist als ganz genau Dieses, die wir verspüren als Atem und Wind, die auch sichtbar Dunst und Nebel, Wolke und Wasser und so alles Andre gebiert. Luft und Wasser sind also da und dennoch nicht in einem allem Übrigen gegensätzlichen So-Sein sondern deren erzeugender Urgrund; der gebärende Schoß erscheint selber im Hier, erscheint zwischen den Differenzierungen. Nicht allzuschroff ist damit Anaximanders Verbot übertreten, denn Wasser und Luft sind grade gewählt, weil sie keine allzustarke Eigenqualität dem Übrigen entgegenstellen, und weil dies Übrige auch, zumal bei Anaximenes, nur dichtere und dünnere Luft ist, die nur an manchen Stellen in einer ihr spezifisch eignen Urform erscheint. Nur die bei Anaximander latente Behauptung, die sich später in der Negativen Theologie vornehmlich herausstellte, scheint von denen die halbphysikalische Lehren setzten mißachtet, aber das zu erörtern ist uns erst später verstattet.

Bis hierher betrachteten wir die durch Anaximanders ἄπειρον in Einheit zusammengehaltenen, wenn auch in manchen seiner Einzelgliederungen schon damals auseinandergefalteten allgemein-

metaphysischen Urerkenntnisse und deren hildhafte Gestaltung durch Thales und Anaximenes; noch ein Weiteres aber stellte sich bei Anaximander begrifflich dar, das halbmythisch schon in den orphischen Kosmogonien verfangen, halbphysikalisch bei den Physiologen mitgemeint war: die tief ruhende Lebendigkeit des All-Einen. In ruhender Wölbung, ruhendem Gelagert-Sein schauen wir Himmel und Meer, ungeworden und unvergänglich, wandellos als Ganzes, von keinem Fremden aufgestört, in tief ruhender Schwebe; im Innern aber ist Leben, Bewegung: spielende Wellen gleiten, aufgewühlte Wogen drängen, die Lichtluft flimmert und ist von Wolken durchzogen; Flüssiges gibt als Saft der Pflanze, als Blut dem Tiere Leben, der Atem des biblischen Gottes hat dem ersten Menschen Leben eingehaucht. In noch besonderer Fülle erlauschte Thales das Leben aus dem von Göttern und Dämonen vollen Wasser. Anaximander drückte auch diese Erkenntnis in ihr gemäßer Form heraus: tiefste Ruhe und zugleich lebendigste Bewegtheit sei das All-Eine, sei „ungeworden und unvergänglich", sei „nicht alternd", im Innern aber lebendig, zeuge aus lebendiger Bewegung die Dinge; diese Dinge werden aus ihm geboren und sterben in ihm: Geburt und Tod, diese eigensten Attribute des Lebendigen, gibt Anaximander nicht nur dem was im Profansinne so heißt, sondern den Dingen, wie er auch sagt daß sie freveln und gegenseitig sühnen: „Woraus die Geburt den Dingen ist, dahin wird ihnen auch das Sterben nach der Notwendigkeit; sie geben nämlich einander Sühne und Strafe für ihren Frevel nach der Ordnung der Zeit". Auch Anaximenes dem sich dazu im Bilde das ruhende Leben darstellte sagt es in begrifflicher Explikation: ungeworden und unvergänglich, zugleich in ewig strömender Umwandlung ist die Luft.

Dies innere Leben ist nun schon nach Thales, ausdrücklich nach Anaximander Quelle für die Entstehung der vielen und differenzierten Dinge, wie auch in orphischer Kosmogonie der Gott des zeugerischen Lebens aus dem Chaos den Kosmos wirkte. Damit berühren wir das Verhältnis von Urgrund und Welt das wieder zuerst bei Anaximander begrifflich gesonderter Gegenstand des Erkennens wird: „aus-" oder „abgeschieden" (ἐκκρίνεσθαι, ἀποκρίνεσθαι) werden nach ihm die gegensätzlichen Dinge aus dem All-Einen, doch diese „Ausscheidung" ist keine Loslösung: wie die differenzierte Vielheit aus dem Urgrunde geboren wird,

so stirbt sie wieder in ihm, ja er „umgreift und regiert" sie (περιέχειν καὶ κυβερνᾶν) auch während des Ausgeschieden-Seins; das Eine „umgreift" die Dinge, deren „Gegensätze" waren ewig und bleiben ewig „in ihm" (. . . ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι; auch konsekutiv ist das Partizip). Ein Tiefes ist hier im Erwachen doch noch hatte es sich nicht ins helle Licht gehoben: die Präfixe „Aus" und „Ab" machten das Mißverständnis möglich als sei die Welt ein Außen und Neben dem Einen, der obwohl auch schon betonte Sinn des Innerhalb gebot eindeutige Darstellung; wie für das Qualitätsproblem so wurde für das der ἔκκρισις Anaximenes Erbe; wie aber dort der Pfeil das Ziel überflog, so sank er hier vorzeitig nieder, und beide Male durch die wenn auch sichere Bestimmtheit gewährende physikalische Enge die aber in der Tiefe Metaphysisches meinte und dies mit ins Licht brachte. Anaximenes explizierte die „Ausscheidung" als „Verdichtung und Lockerung" (πύκνωσις, μάνωσις): jetzt kann die Welt nicht mehr als Außen und Neben gelten, sie ist selber das Eine, da ja die Luft nie sich zu verdichten und zu lockern angefangen hat wie sie nie damit endet, da sie immer als Kosmos und nur an manchen Orten in reinerer Urform erscheint; das „Darin-" und „Umgriffen-Sein" hat die Präfixe Ab und Aus vernichtet.

Noch ein Weiteres war hiermit geleistet: wenn die Welt nicht mehr in Gegensatz zum Einen steht, wenn beide völlig identisch sind, so bedarf die frühere Divergenz von Unendlichkeit und dinglicher Vielheit neuer Erklärung; die antinomische Stellung beider bei Anaximander, damals selbstsicher gesetzt, wurde zum Probleme, sobald die Allheit als das Keines Ausschließende auch die Welt einzubeziehen gebot. Anaximenes hat nun ausdrücklich das Prädikat des Unendlichen gewahrt, mußte also wohl — einen weiteren Weg gibt es nicht — die Vielheit als Irrtum unserer Sinne setzen, mußte die gesondert erscheinenden Dinge als in Wahrheit tiefst zusammenhangend behaupten: auch dieses leistete seine Erklärung des Kosmos: die Vielheit ist nicht in schroffem Abschneiden fundiert, ist bloße Verdichtung und Lockerung im immer noch kontinuierenden Einen; die hier noch in ihrer Urform erscheinende Luft, auch darum vielleicht als zeugender Grund gesetzt, bindet alles Zerrissene; die qualitative Differenzierung ist nicht mehr Bedingnis der quantitativen Vielheit sondern diese selber.

Anderseits wird die qualitative Differenzierung von quantitativer aufgesogen: die Urqualität zwar ist ewig, ihre Abwandlungen aber können nicht wieder qualitativ sein, da dann ja unverständlich bliebe wie sie bloße Abwandlungen des ewig Selben sind; als Verschiedenheiten im Gleichen müssen sie quantitativer Art sein, in irgend welchen zahlenmäßigen Verhältnissen, schließlich also bloßem Mehr oder Weniger ihr begriffliches Gegenbild finden. Dies heute vornehmlich der Mechanik gültige Gesetz, das wir aber in systematischer Erörterung als bis ins Tiefste metaphysisch erkennen werden, das auch von den ionischen „Physiologen" in ihrer mehrmals gedeuteten halbphysikalischen Weise wesentlich metaphysisch gemeint war, hat, obwohl alle bisherigen Lehren die ja alle die qualitative Differenzierung als sekundäre Abwandlung der stets selben Urqualität begriffen es latent enthielten, erst Anaximenes gesondert herausgestellt und er in physikalischer Enge: Verdichtung und Lockerung, also quantitatives Mehr oder Weniger sollte, wenn Eine bleibende Urqualität gegeben wäre, zu deren Differenzierung durchaus genügen.

Eine Dreiheit von Linien ist es also in der Anaximenes durch Verdichtung und Lockerung die Unbestimmtheit Anaximanders und dessen aus der unendlichen Lebendigkeit des All-Einen strömende „Ausscheidung" der Gegensätze die doch schon darin sind und weiter bleiben klärte und festigte: der Kosmos ist kein Neben und Außer dem Urgrunde sondern diesem identisch, quantitative Vielheit die der Unendlichkeit des Einen widerstände ist auch in der Welt überall bloßer Schein und wird vom tiefer Hinsehenden als bloß oberhalb des kontinuierenden Bandes erkannt, qualitative Differenzierung als Abwandlung des ewig Selben ist quantitativer Art und zwar bloßes Mehr oder Weniger; wie die Bestimmtheit der Luft gegenüber Anaximanders vermeinter Negativität, so wird aber auch diese Dreiheit mit ihren Tiefen und Präzisionen durch physikalische Beschränkung erkauft. — Minder ist hier herauszuheben daß Anaximenes nur auf die eine Seinsweise des Physisch-Dinglichen Acht hatte, denn diese Enge ist (obzwar wir sehen werden wie auch andre Seinsweisen und sogar bei Anaximenes selber langsam ins Helle treten) auch die seiner Zeitgenossen und darf vom Historiker desto mehr als nebensächlich abgetan werden, als sich uns in systematischem Aufbau die Erkenntnisse der ältesten Philosophen als allgemein-metaphysisch

darstellen, als auch jene selber dieses primär und nur in physikalischem Kleide meinten: wir haben früher die weder ganz sachwissenschaftliche noch ganz allegorische Symbolhaftigkeit erörtert. Bei Betrachtung der physisch-dinglichen Seinsweise werden wir indes erkennen wie zumal Anaximenes auch für diese gesondert Geltendes hergestellt hat, das nicht im mindesten allgemein-metaphysisch sondern durchaus physikalisch ist, wenngleich es innerhalb dessen dem philosophischsten Teile, der Mechanik angehört: vornehmlich ist hier zu sagen, daß schon damals das jede qualitative Differenzierung erzeugende Leben der raumzeitlichen Bewegung identisch gesetzt, alle Intensität irgendwie extensiv gefaßt wurde, als Verdichtung und Lockerung. So tief und ewig gültig dies für alle unsre Einsicht in das Naturhafte ist: es ist durch die Grenzen der Mechanik beschlossen und als Verdichtung und Lockerung auch innerhalb von deren Grenzen sehr eng. Als Anaximander zuerst in begrifflicher Explikation Leben und Sterben als Umwandlung, als Bewegung faßte, war das metaphysische Erkenntnis; als Anaximenes die Bewegung, was zum mindesten bildhaft nicht ihr Sinn ist, auf die Raumzeitlichkeit beschränkte, war das Satz der Mechanik. Schon jenes näherte sich der Gefahr, daß man aus dem plumpesten Phänomene das wir im täglichen Sinne „Bewegung" nennen das große Geheimnis des „Lebens" zu erklären prätendierte, war aber doch noch weit genug um auch die Nuancen und Vibrationen zu umgreifen die uns dem gemeiniglich tot Heißenden gegenüber spezifische Merkmale des Lebendigen sind, und leistete anderseits dies daß tot und lebendig nicht mehr als bis ins Ursein reichende Differenzierungen gelten, daß Geboren-Werden und Sterben als kontinuierende Umwandlungen begriffen werden. Freilich war dann wieder, wenn Bewegung in zulänglicher Weite gefaßt werden sollte, nicht sicher ob sie nur extensiv raumzeitlich gemeint sei, und eben diese Sicherung erhielt der Begriff durch Anaximenes der aber dabei in die von Anaximander noch vermiedene Gefahr abirrte Bewegung nur in ihrem alleräußerlichsten Zu-Tage-Treten, als Anziehung und Abstoßung, Verdichtung und Lockerung zu fassen und dennoch aus diesen plumpesten Phänomenen das Leben ableiten zu wollen. Die Orphik hatte im Eros, der zeugenden und gebärenden Liebe das Leben dargestellt, Thales um dessentwillen das Wasser voll von Göttern genannt, Anaximander dann

statt Leben Bewegung gesagt, aber um der dunkel besorgten Gefahr plumperen Mißverstehens zu entgehen von einer „Ausscheidung" der Dinge „aus" der ewigen Bewegung gesprochen, durch Anaximenes aber war dennoch, obzwar er damit das bisher bloß Geahnte ins helle Licht des Begrifflichen hob, das Unzulängliche Ereignis geworden. Es ist ein Weg den die geschichtlichen Läufe stets gehen: wenn nach matten und müden Zeiten die Welt wieder von glühendem Kerne her durch die zeugerische Liebe in Fluten durchströmt wird, sieht auch die begriffliche Darstellung des Naturhaften alles, auch das scheinbar Tote lebendig; da aber das große Geheimnis des Lebens sich jeder wissenschaftlichen Begreifbarkeit entwindet, sucht man es zunächst in primitiveren Erscheinungsweisen zu fassen, dann nach Analogie der Bewegung in dem was man gemeinhin tot zu nennen pflegt, bis endlich die Analogie als Erklärungsprinzip genommen wird, die ursprüngliche Weise alles lebendig zu sehen umgekehrt ist und das scheinbar Lebendige vom Toten aus ergriffen werden soll; dann freilich, obwohl inzwischen vieles und jedesmal mehr vom unteren Lebendigen in die Begrifflichkeit hereingerissen ist, beginnt eine neue Epoche in der man das Unzulängliche einsieht, die vom Geiste Gottes Ergriffenen den übergebliebenen Alten allerdings schwärmende „Mystiker", sie indes jenen Verkalkte heißen: beides rechtmäßig denn die Jungen schmähen das Wesen der Mechanik überhaupt und die Andern haben in ihr blutloses verschaltes Gehäuse. — Die früher dargelegte von Anaximander ausgehende doch von ihm noch nicht nebeneinander gefaltete Dreiheit von Erkenntnislinien hatte Anaximenes hergestellt, doch nur indem er sich völlig auf die Seinsweise des Physisch-Dinglichen einengte; dadurch hatte er allerdings dann innerhalb dieser Prinzipielles geleistet, für sie die alle qualitative Differenzierung ergebende Bewegungsverschiedenheit als ausschließlich extensiv erkannt, aber wiederum nur durch neue Beschränkung: daß er schon das was die Natur organisieren ließ kristallisieren zu lassen begann. Überall hatte er sich fort von der Metaphysik (freilich um deretwillen, um ihre Erkenntnisse zu präzisieren) der Mechanik genähert; daraus ist auch eine weitere Enge verständlich die schon Aristoteles den Ioniern vorwirft: daß ihnen ein Kraftprinzip fehle. In lebendiger Bewegtheit hatten zwar Alle den Urgrund gesehen und in sie die qualitative Differenzierung gesetzt, doch daß die Bewegung, zumal sie in der vorerst allein beachteten Seinsweise des Physisch-Dinglichen durch die schon damals langsam als phänomenal erkannte Raumzeitlichkeit bedingt ist, nur äußere Erscheinung, nur Wirkung und Folge einer freilich als solcher unerfaßbaren Kraft, daß alle Bewegungsverschiedenheit in der Tiefe geheimnisvoll verborgene Kraftverschiedenheit ist, hat keiner erkannt, es sei denn die Orphik im Eros und noch Thales in den das Wasser belebenden Göttern. Diese Einengung auf die Wirkung ist durchaus Eigenheit der Mechanik und in dieser geboten (wie auch die qualitates occultae ihr unsichtbar bleiben), in physikalischer Ausformung tauchten aber bei den „Physiologen" und zumal Anaximenes die metaphysischen Einsichten herauf; hätte er indes Bewegung als erscheinende Kraft, Verdichtung und Lockerung als deren An- und Abschwellen gesehen, so wären auch sie zum Begreifen selbst der letzten Geheimnisse des Lebendigen ausreichend, freilich ihrerseits unerfaßbar gewesen: die Kraft ist okkult aber eindimensional.

Der Gegenstand unsrer Darlegungen war seit einigen Seiten das Verhältnis des Urgrundes zur Welt, die aus der unendlichen Lebensbewegung jener gewirkt werden sollte. Die Orphik hatte das Verhältnis im Bilde des Zeugens und Geboren-Werdens durch eine Reihe von Generationen dargestellt; Thales, von dem uns nichts Wörtliches überliefert ist, hatte vielleicht gesagt, Alles „sei" Wasser, oder Wasser sei der „Anfang", endlich auch (nach freilich zweifelhaften Berichten) Wasser sei „Anfang und Ende"; bei Anaximander war die Welt „Ausscheidung" aus dem Unendlichen, doch so daß dieses jene „umgreife und regiere", daß die „Gegensätze" schon vorher „im" Einen gewesen wären und weiter blieben; zugleich hatte dieser mächtigste frühgriechische Weise den Urgrund zuerst ἀρχή genannt; bei Anaximenes endlich waren Luft und Kosmos durchaus identisch, dieser nur Verdichtung und Lockerung jener, die sich von Ewigkeit her in Verdichtung und Lockerung bewegte. Damit aber war die anfängliche Trennung problematisch geworden: was bedeutete sie, wenn beide doch schließlich identisch gesetzt werden sollten, ohne daß der kontinuierende Fluß der Philosophiegeschichte sich irgend widerläufig entgegengewandt hätte, da ja noch Anaximander den an die Generationenreihe der Orphik erinnernden Terminus ἀρχή und

sogar erstmalig herstellt, obwohl er in mehrmals erwähnten Wortwendungen jedes mißverständliche Neben oder Nach abwehren wollte und auch darin für Anaximenes leitender Ausgang war. — Zunächst sei der Wahn verworfen als meine das Wort des Anaximander oder auch sogar die orphische Genetik ein zeitliches Prius: jener hatte ja gelehrt, das Eine sei weder geworden noch vergänglich, sei jenseits der Zeit, die vielmehr erst mit dem Leben und also der Ausscheidung, dem Geboren-Werden und Sterben im Unendlichen herauftauche, oder auch — wie man wolle — mit der dann auch dieses doch Sekundäre herauftauche; er hatte darum Geburt und Tod Notwendigkeiten „nach der Ordnung der Zeit" genannt. Wenig später wurde das Gleiche auch in mythischer, den orphischen Kosmogonien verwandter und auch für diese den Sinn offenbarender Gestalt dargestellt: bei Pherekydes erscheint erst nach den Urgottheiten Chronos[4]) als Neues, noch Notwendiges und in den Früheren keineswegs Vorgebildetes. Nach den Pythagoreern strömt die Zeit erst später mit dem Leben erzeugenden Atem und der Vielheit gestaltenden Leere in den Kosmos. Bei Heraklit ist sie „spielender Knabe der Brettsteine setzt": sie ist es die das All-Eine bewegt und zerlegt. Parmenides lehrt, daß das Seiende „weder je war noch sein wird, da es Jetzt ist als zugleich Ganzes". Die immer wieder, überall und oft ohne Kenntnis der Andern von den Meistern der Geschichte verkündete Einsicht, die Zeit sei dem göttlichen Urgrunde fern, sei „sekundär", erscheine erst „später" mit der Welt, offenbart den Sinn der „Priorität" und des „Früher" als selber nicht-zeitlich, offenbart aber auch, wie nahe uns dies Bild ist, ohne daß wir immer wüßten für welches Positive es uns Bild ist, oft sogar daß es uns Bild ist. Die Orphik war sich ebensowenig des Metaphorischen in ihrer Generationenreihe bewußt wie die Verfasser des Alten Testamentes in der Schöpfungsgeschichte: wieder dürfen wir an unsre früheren Erörterungen des Symbolhaften erinnern. Zumal das Bild des zeitlichen Früher oder Später ist uns ein so gewohnes, daß noch der moderne Deszendenztheoretiker, obwohl er daneben vielleicht die Phänomenalität der Zeit behauptet, dies in der Biologie vergißt. Andre wieder, vornehmlich wenn das Bild auf die Beziehung zwischen dem Einen und dem Kosmos hinzielt, wissen zwar die Tatsache der Bildlichkeit, nicht aber deren Wofür: so Johannes Evangelista, wenn er den Logos an

den Anfang und als den Anfang selber setzt; so Aristoteles, wenn er das Verhältnis des Ursprungs zum Einzelding dessen „Was-es-war-Sein" nennt. Letzteres deutet uns den tiefen im Bilde verfangenen Sinn der ἀρχή (welchen Terminus wir in möglichster Rückdämmung des Zeitlichen mit „Ursprung" übersetzen): das Einzelding ist ganz und gar Erzeugnis des All-Einen, ist nichts selbständig Gesondertes, aber es kann als sólches betrachtet werden; man kann es in völliger Einsamkeit, in Beziehung zu menschlichen Zwecken, zu wissenschaftlichen Gesetzen, zu diesem und jenem, kann es in tausend Relationen begreifen, doch bloß eine Betrachtung: inwiefern es Ausformung und Glied im Kosmos ist, erschöpft es ohne Rest; die Dinge werden sowohl vom Unendlichen „ausgeschieden" wie „umgriffen und regiert". Aber man vermeine nun nicht, der Ursprung sei bloße Methode: dann wäre er eine unter vielen, er prätendiert aber die allein gerechte zu sein und muß diesen Anspruch fundieren durch Behauptung eines Sachverhalts: daß nämlich das All kontinuierende und lebendige Einheit sei und daß man dies vor aller Erfahrung wissen müsse um überhaupt wahre Erfahrung aufzubauen. Selbst dies indes beschließt die Bedeutung des Ursprungs noch nicht: Anaximander sagt, das Unendliche sauge jedes Einzelding und jeden Einzelkosmos wieder in sich um sie neu zu erzeugen; da aber das Erscheinende kein Neben dem noch gesondert existierenden Einen ist, muß man das so verstehen, dies sei zu Zeiten in voller Fülle und dann wieder weniger mächtig und sichtbar, jenes offenbare sich bald dem erstaunten Auge zwingend als Glied und Ausformung der All-Einheit, bald verstatte es als Einzelding und in allerhand privaten Relationen gesehen zu werden. Endlich sei erinnert, daß dem Gegenstande der Metaphysik in andrer Hinsicht wesentlich ist Gott oder göttlich zu heißen und kultische Verehrung zu fordern, doch indem wir mit deutendem Finger hierauf hinweisen, fühlen wir die Mahnung uns weitrer Erklärung und Betastung zu enthalten, zumal der Wissende dies entweder in einer der schon gesagten Seiten des Ursprungs oder in ihr eine weitere zu sehen selbst sicher sein wird. Noch ist in der Philosophiegeschichte nirgends, weder die Gliederung noch die Bedeutungseinheit des in verwandeltem Namen immer wieder hingestellten Ursprungs erschaut und auch wir müssen, da die Griechen selber in nur dunklen Ahnungen den Sinn dessen das sie doch

im Worte formten gefaßt haben, uns hier auf diese wenigen Andeutungen beschränken. Im Kapitel des Ursprungs werden wir diesen genauer erörtern, werden dann auch erkennen, wie für die Allgemeine Metaphysik als solche bloß die beiden ersten der dargelegten Teile wesentlich sind.

Diese sind auch Zentrum und Gegenstand der Philosophie in deren weiterem Laufe, die wie in Anfängen schon Anaximenes nicht mehr das All-Eine in Gegensatz zur quantitativ und qualitativ differenzierten Welt, sondern diese als, wenn man sie richtig sehe, mit jenem identisch begreift. Wir verstehen indes den Sinn der früheren Gegensätzlichkeit, da ja das Unendliche vom Endlichen aus unerfaßbar zu sein behauptete, da die Einheit nie von diesem her, dies aber in voller Tiefe nur von der Einheit her die darum Ursprung heißt begriffen werden kann; um der Reinheit des Ursprungs willen mußte er zunächst in Gegensatz zur Welt gesehen werden. Da nun aber der Gegensatz langsam rückgedämmt worden war, Anaximenes Ursprung und Kosmos schon identifizierte, hob sich ein neues Problem herauf: ob nicht der anfängliche Gegensatz solche spätere Identifizierung verbiete, ob nicht durch ihn von vorn herein vom Ursprung manches ausgeschlossen worden sei, das spezifisch dem Endlichen eigne und nun ein Übergehen von jenem zu diesem ebenso unmöglich mache wie von diesem her jenes unerfaßbar genannt werde. Mit der prinzipiellen Behauptung des Anaximenes, Ursprung und Kosmos seien Eines, schließt die erste Epoche der Philosophiegeschichte, damit in durchaus anderem Abschnitt diese neue Behauptung mit der früher geforderten Gegensätzlichkeit zusammengehalten werden könne.

Im pythagoreischen Systeme ist der Ursprungsbegriff verlöscht, taucht erst bei den Späteren, bei Philolaos wieder als „Herd in der Mitte der (metaphysisch begriffenen) Kugel“ herauf, während die Älteren sogar den Terminus nicht mehr kennen: „Kosmos“ heißt ihnen sogleich das Eine, nicht zunächst Chaos das erst jenen erzeuge; „Kosmos“ ist nach Theophrast von ihnen geschaffenes Wort, eine zwar, da wir es in jenem einzigen Fragmente des Anaximenes finden, irrige Behauptung, die indes offenbart wie zentral es den Pythagoreern war: geordnete und gegliederte Welt ist ihnen das Eine, das Erste und Letzte.

Obwohl nun auch die ionische Philosophie schließlich dabei angelangt war den anfänglichen tiefen Spalt zwischen Ursprung

und Kosmos zu überbrücken, so hatte sie doch von jenen Anfängen her ein Prädikat beibehalten das die Überbrückung unmöglich zu machen oder doch nur dann zu gestatten schien, wenn man die Eigenart der Welt bis ins Letzte veränderte ja fälschte: das Eine war als das bis ins mittelste Wesen Un-endliche aufgerichtet worden, und dem Kosmos war es innerst zugehörig gestaltet und aus Gestaltetem zu sein; er blieb zwar in gewissen Hinsichten unendlich, durfte aber auch des Endlichkeits- und Grenzprinzips nicht ermangeln; außerdem wäre durch den Gegensatz zum All-Einen von diesem Positives ausgeschlossen worden. Diese Antwort also stellt sich den Ioniern gegenüber: „Die Natur im Kosmos ist aus Unendlichem und Begrenzendem gefügt, der gesamte Kosmos sowohl wie all das in ihm.“ — „Notwendig daß die Dinge alle entweder begrenzend oder unendlich oder sowohl begrenzend wie unendlich sind. Bloß begrenzend oder bloß unendlich können sie wohl nicht sein, da sie doch offenbar weder aus lauter Begrenzendem noch aus lauter Unendlichem sind. Klar also daß sowohl aus Begrenzendem wie Unendlichem der Kosmos und all das in ihm zusammengefügt ist. So zeigt auch alles in den Werken: einerseits sind sie als begrenzende begrenzend, anderseits als sowohl aus Begrenzendem wie Unendlichem sowohl begrenzend wie nicht begrenzend, und endlich werden sie als aus Unendlichem als unendliche erscheinen“[5]). — „Da aber diese Ursprünge (begrenzend und unendlich) als ungleiche und ungleichartige zugrunde lagen[6]), so wäre es unmöglich gewesen mit ihnen bereits den Kosmos zu erzeugen, wenn nicht die Harmonie dazugetreten wäre, wie auch immer diese entstand. Das Gleiche und Gleichartige hätte der Harmonie nimmer bedurft, doch das Ungleiche und nicht Gleichgeartete und nicht Gleichverteilte mußte durch grade diese Harmonie zusammengeschlossen werden durch die es im Kosmos zusammengehalten zu werden bestimmt ist.“ — „Die Harmonie ist des Vielgemischten Einung und des Zwiegestimmten Zusammenklang.“ — Harmonie aus allem Divergierenden ist also nach diesen Fragmenten des Philolaos die Einheit, ist Harmonie um Einheit zu sein: dieser eigentlichste Zentralbegriff Anaximanders bleibt, nur daß die Pythagoreer ihn nicht mehr, wenigstens zunächst nicht mehr durch die Unendlichkeit erfüllt glauben, sondern das sonst von der Allheit ausgeschlossene Grenzprinzip hereinnehmen zu sollen vermeinen; auf diese beiden

nämlich: Unendlichkeit und Begrenzung, scheint ihnen alle andre Differenzierung rückführbar.

Bei früherer Erörterung des Unendlichkeitsbegriffs unterschieden wir an ihm zunächst zwei freilich als von einander unabtrennbar behauptete Seiten: die vom Einzelnen aus unbegreifliche („irrationale") Kontinuität und die vom Einzelnen aus ebenso unerfaßbare Allheit; gemäß ihrer gesamten, später zu besprechenden Haltung haben die Pythagoreer jene, dem Innern des Kosmos zugewandte Bedeutung vornehmlich gesehen, und ihr geben auch wir in dieser Betrachtung daher die erste Stelle wie auch das Grenzprinzip zunächst nur als Partner der Kontinuität erscheine. „Sowohl der Kosmos wie all das in ihm" ist aus beiden „zusammengefügt", das All und ebenso jedes der Dinge ist zwar nicht „bloß begrenzend" (περαίνων) und auch nicht „bloß unendlich" (ἄπειρον), sondern deren Harmonie, doch das All und ebenso jedes der Dinge kann als begrenzend und als unendlich angesehen, von dem jeweiligen Andern kann abgesehen werden: es ist „als Begrenzendes begrenzend" und „wird als aus Unendlichem als unendlich erscheinen". Jedes Ding ist „unendlich", ist kontinuierend nach Innen hin, da es ein kleinstes Unteilbares und zugleich Punktuelles als denkwidrig nicht geben kann; jedes Ding hat zwar äußere Enden, ist aber dennoch in sich Kontinuum wenngleich „Semikontinuum"; ebenso ist jedes Ding „begrenzend", wobei nicht so sehr an das Begrenzen eines Andern, Begrenzt-Sein durch ein Andres gedacht werden darf, da ja Gleiches auch vom Kosmos gesagt ist neben dem es kein Anderes gibt; Sinn dieses Begrenzens ist vielmehr das Sich-selbst-Begrenzen (Analogon zur aristotelischen Zweckmäßigkeit), das Gestalt-, Gefüge-Sein. Und genau in gleicher Weise ist auch „der Kosmos aus Begrenzendem und Unendlichem zusammengefügt": auch er ist kontinuierend stetig lückenlos wie das Innere jedes Dinges, nur auch noch ohne äußere Grenzen, und er ist voll von Formen, voll von Gestalten. Wir sehen: die Pythagoreer entfernen sich nicht allzusehr von Anaximander, leugnen die Unendlichkeit des Kosmos keineswegs, geben sie sogar jedem Dinge, doch fügen sie hinzu, sie eine sich im All wie dem in ihm mit einer formenden Macht; die Einheit verliert weder ihren Wert noch ihren Sinn, sondern wird erweitert; das aber worin sie ihr Fundament hat: der Gegensatz zur Vielheit bleibt: diese wird auch hier als trügerisch bezeichnet, wäre sowohl der Kontinuität wie dem Gefüge feind die beide gleich notwendig sind. —

Die Harmonie aus Begrenzendem und Unendlichem scheint den Pythagoreern am sichtbarsten erfüllt in der Zahl; als aus Begrenzendem und Unendlichem harmonisch zusammengefügt heißen die Dinge Zahlen (wie auch wir, wenn wir zählen, die Dinge mit Zahlen belegen, sie mit Zahlen identifizieren, so daß sie schließlich gar kein eigenes Sein mehr haben und nur noch Zahlen sind). Jede Zahl ist im mittelsten Kerne Einheit, wie der Kosmos und jedes Ding Einheit ist, und wie diese ist sie Einheit als aus Begrenzendem und Unendlichem harmonisch zusammengefügt, denn den Pythagoreern ist die Zahl unabtrennbar von der Größe, kann zwar von jeder bestimmten losgelöst werden bis zu völlig freischwebender Abstraktheit, würde aber ihr zentralstes Gewicht verlieren, wenn man nicht jede einzelne als Einheit, als Harmonie aus Begrenzendem und Unendlichem d. i. als Abbild dieses innersten Kernes jedes Dinges begriffe. Dem mittelsten Wesen der Zahl ist es also fremd Zusammensetzung aus Vielen oder die so-und-so-vielte zu sein: Anzahl und Ordnungszahl, die uns als die beiden eigentlichen ja einzigen Seiten der Zahl zu gelten pflegen, sind ihr bei den Pythagoreern heterogen ja feindlich, denn sie ruhen auf dem Grunde der Vielheit, die der Widersacher der Einheit ist. Die Einheit (ἕν) nämlich ist nicht Einsheit (μονάς) und nicht Erstheit (πρῶτον), ist freilich, da ja jedes Ding Einheit ist, auch nicht Einzigkeit, ist in der Anfangszahl der Zahlenreihe nicht im mindesten mehr erfüllt als in jeder andern, hat von ihr nur den Namen, weil diese am wenigsten ein Bestehen aus Vielheit verrät, während die übrigen, obwohl dies ihnen im Wesen fremd ist, leichter als Anzahlen erscheinen, weil auf die Eins alle andren Zahlen rückgeführt werden können, weil sie die „Erste" ist, nicht unter vielen andern, sondern als deren Kern und methodischer Ausgang (ἀρχή), ist auch Einzigkeit wenigstens in dem Sinne daß bei Betrachtung der Einheit von allem Andern abgesehen wird und zumindest die höchste Einheit, der Kosmos, kein Andres neben sich hat.

Wir sehen: die Pythagoreer leugnen keineswegs die zuerst von Anaximander in begrifflicher Reinheit hingestellte Kontinuität, fordern nur daß sie voll von Gestalten sei; auch der milesische Meister hatte gelehrt, das Unendliche scheide Geformtes aus, ohne daß dies sich von jenem löse, und Anaximenes hatte dies expli-

ziert als Verdichtung und Lockerung im All-Einen; wie also hier das kontinuierende Band unzerrissen blieb, so im pythagoreischen Systeme. Die ihm eigentlich und allein gegensätzliche Vielheit sollte bloß oberflächlich Hinsehendem erscheinender Trug, und sollte nicht nur der Kontinuität sondern auch dem Gefüge feind sein: auch dieses würde durch atomistische Zusammensetzung gelockert.

Ja dieses mehr als die Kontinuität: ein Gefügtes Geformtes Gestaltetes ist nicht nur nicht aus Teilen zusammengesetzt sondern auch unteilbar unzerlegbar, im Gefügt-Sein besteht die Einheit; das Unendliche dagegen ist zwar auch nicht aus Teilen zusammengesetzt, aber es verwehrt doch nicht wie Gefügtes die Teilung, ist prinzipiell teilbar, das Teilbare, wie auch Aristoteles lehrt; sein Name sagt zwar die Abwehr des Endlichen Einzelnen Vielen, kommt aber auch daher daß die Kontinuität „unendliche" d. i. beliebig viele Teilungen verstattet: so wird die Unendlichkeit zur Vielheit selber, das ἄπειρον zum πλῆθος. Schon hier ist vergessen daß ja das Gefügte nicht nur einseitig aus dem Formprinzip besteht: das „Begrenzende" hat das „Unendliche" so vollkommen durchdrungen und bewältigt, daß dieses nicht mehr da zu sein scheint, daß die Einheit zur Harmonie nicht mehr des bloß „Stofflichen" (Platon) bedarf; nur noch zwischen den Dingen, als deren „Abstand" (διάστημα), bemerkt man die Kontinuität, damit doch der Kosmos nicht nun durch das „Begrenzende" in Vielheit zerfalle; aber eben weil es eigentlich kein Leeres gibt, kann man dies gleichgiltige unbestimmte Etwas zwischen den Dingen als „das Leere" (τὸ κενόν) bezeichnen; es ist zwar da, wird aber immer nur als das Außen, als das irrelevante Nicht-das-Ding, positiver höchstens nur als dasjenige was das Ding nicht-ist gesehen, wird, zumal es eigentlich ein nihil negativum so wenig wie ein Leeres gibt, zum Nichts (Platon). So wird das Ding, die Einheit immer mehr Ausdruck des bloßen Formprinzips, die ursprüngliche Lehre von der Harmonie des Begrenzenden und Unendlichen ist vergessen: die vorher voneinander unabhängigen Gegensätze Einheit-Vielheit und Begrenzend-Unendlich die beide gesondert durchaus rechtmäßig waren werden einander zugeordnet sodaß das Begrenzende unter der Einheit, das Unendliche unter der Vielheit steht; zugleich werden jene als männlich als licht als gut, diese als weiblich dunkel böse bezeichnet; auch Platon nennt das ἄπειρον

das μὴ ὄν das Stoffliche dumpf wie auch schon das Chaos, der doch mütterliche Schoß, Schauder war und allem Ungestalten dann seinen Namen gab. In andren Berichten über die Gegensatztafel steht neben der Einheit auch die Zweiheit als das erste Teilbare und unter beiden dann Grade (ἄρτιον) und Ungrade (πέριττον), weil die graden Zahlen immer und prinzipiell in Vielheit zerlegt werden können, Symbol der Vielheit sind, während die ungraden als mit Anfang, Mitte und Ende die Einheit, geschlossene Rundung repräsentieren. Dann aber taucht plötzlich wieder das Bewußtsein herauf daß der Kosmos ja Harmonie aus beiden, aus πέρας und ἄπειρον ist, und die Einheit die doch schon auf der einen Seite steht, hebt sich außerdem über die Gegensatztafel empor und zu ihr tritt, indem das Ungrade aus einem Symbol des Geformten zu dem des Formprinzips wird, als Verschmelzung des Graden und Ungraden das Gradungrade (ἀρτιοπέριττον): jedes Ding ist als Einheit ein solches Gradungrades, obwohl es nach jeder Hinsicht, als grade wie als ungrade, als aus Begrenzendem wie aus Unendlichem gesondert betrachtet werden kann. — Alles dargelegte Schwanken der sprachlichen und begrifflichen Formung — denn natürlich meint unser Ausdruck „dann" kein zeitliches Später — das wir so vielfach fanden und das doch stets in selber Richtung liegt offenbart uns immer und überall dies: daß die abstrakt-philosophische Meinung der Pythagoreer zwar war im Kosmos und in jedem Ding seien Kontinuität und Form als Harmonie als unlösliche Einheit verschmolzen, daß sie aber teils aus historisch notwendiger Antithetik den Ioniern gegenüber, teils aus später zu besprechenden systematischen ja mystischen Gründen das Formprinzip heiliger hielten.

Das bisherige Argument der Lehre, das Formprinzip sei dem Kosmos nicht minder notwendig als das Unendliche, war die Tatsächlichkeit beider in der sichtbaren Welt; ein Weiteres tritt hinzu: „All das Erkannte hat Zahl; nichts nämlich ist fähig begriffen oder erkannt zu werden ohne diese". — „Trug bläst nirgends in die Zahl hinein; feind und verhaßt ist ihrer Natur der Trug, die Wahrheit aber verwandten Hauses und Stammes mit dem Geschlechte der Zahl" (Philolaos). Da also die Struktur des Erkennens als dessen Gegenstand Gegliedertes fordert, entwindet sich das bloße ungeformte ἄπειρον dem geistigen Erfassen:

„Trug nimmt keinen auf die Natur der Zahl und nicht die Harmonie, denn nicht verwandten Hauses ist er ihnen. Des Unendlichen und Unvernünftigen und Unsinnigen Natur ist Trug und Neid". Hier stehen noch Harmonie und Zahl, das Gegliederte, nicht das bloße Gliederungsprinzip dem Unendlichen gegenüber, ist also der wirkliche Sinn der Lehre keineswegs verlassen, ist nur Anaximander geantwortet, doch bald stellt sich wieder die Übersteigerung her, da ja das Prinzip die zwar auch noch notwendige doch selbstverständliche und an sich unbegreifliche Unendlichkeit erkennbar macht, das Prinzip also auch in dieser Hinsicht gesondert der Zahl identifiziert wird; diesen hypostasierten, der heutigen Bedeutung schon etwas näheren Sinn der Zahl, der sich freilich dem früheren, der Harmonie nicht reinlich entgegenstellt, finden wir in folgendem Worte: „Kenntnisspendend ist die Natur der Zahl und führend und lehrend für Jeglichen in Jeglichem das ihm problematisch und unverständlich ist. Denn gar nichts von den Gebilden wäre irgend Einem klar, weder ihr Zu-Sich noch des Einen zu Andrem, wenn nicht die Zahl und deren Wesen wäre. Nun aber wirkt diese durch die Seele hin in die Empfindung gestaltend alles erkennbar aus und gesellig nach des Gnomons Natur, gibt ihnen Leib und scheidet von einander alle die Glieder der Gebilde als unendlicher wie als begrenzender". Mag auch manches in diesen Fragmenten des Philolaos späterer Zeit zukommen: auch den Älteren war Erkennbarkeit wertvolles Argument: daß wir nicht die Musik der himmlischen Kugeln vernehmen wird dadurch begründet dies Tönen sei ununterbrochenes unendliches Fließen, also nicht zahlenmäßig Gegliedertes. — Auch hierin bleibt überall der abstrakt-philosophische Sinn gewahrt und wird dennoch nicht nur die Harmonie sondern das πέρας, wenn auch immer wieder mit Schwankungen, höher gewertet. Im Übrigen beweist die früher noch niemals erwähnte Betrachtung auch des Erkennens sowohl mancherlei für die gesamte Geistigkeit der Pythagoreer gegenüber den Ioniern wie in der reinen Begriffsgeschichte das Heraufauchen einer neuen Seinsweise und neuer die Metaphysik als solche überschreitender Interessen, beweist aber auch in ihr und sogar deren allgemeinstem Teile das erste Erscheinen einer bisher noch nicht gesondert erschauten Bedeutung des Ursprungsbegriffs, nämlich seines methodischen Sinnes, und damit das Wieder-Erwachen dieses Begriffs überhaupt: er ist wieder da, aber als „Herd in der Mitte der Kugel" (Philolaos).

In gewissem Sinne war der Ursprungsbegriff nie verschwunden: den Ioniern zwar war geantwortet worden, der Kosmos sei nicht aus dem Ursprung erzeugt, sondern (wohin auch diese selber ja bei Anaximenes gelangt waren) ihm identisch; die Pythagoreer aber faßten den Kosmos nicht wie vornehmlich Anaximander den Ursprung als unendlich sondern als Harmonie aus ἄπειρον und πέρας, die zwar im Kosmos ungetrennt, eben harmonisch und in Einheit verschmolzen sind, die aber begrifflich einander entgegengestellt und die in dieser gesonderten Zweiheit beide als „Ursprünge" angesehen werden können (ein bei Philolaos wirklich vorkommender Plural). Damit ist allerdings der Sinn dieses Begriffes ein andrer geworden: die Ionier hatten mit ihrer Behauptung einen unmittelbaren Sachverhalt gemeint, daß nämlich die Welt in jeder Hinsicht unendlich sei, und hatten, wenn wir die uns an dieser Stelle allein interessante methodische Bedeutung ansehen, dies Ursprung genannt, weil es die prinzipiell erste Behauptung ist die vor aller Erfahrung da sein muß um überhaupt wahre Erfahrung aufzubauen, hätten es, wenn wir von der psychologischen Notwendigkeit seines primären Gegeben-Seins auch zu diesem Zwecke absehen, ebenso als absolute Enderkenntnis bezeichnen können in die jede Einzelerkenntnis um wahr zu sein schließlich münden müsse. Die Ursprünge der Pythagoreer dagegen sind nicht fertige Aussagen über den Kosmos die daneben als Richtlinien, als leitende „Ideen" (wie Kant das nannte) Bedeutung haben, sondern „Prinzipien" des metaphysischen Begreifens das von ihnen her nach unten hin vordringt und die durchaus kein sachliches Analogon haben, deren harmonische Einheit vielmehr erst die Welt ergibt. Sogar ist es eben die gänzlich zerrissene Zweiheit, die, da ihre Glieder völlig divergieren und keineswegs selbstverständlich in einander schmelzen, den bisher überhaupt noch nicht gerechtfertigten Begriff der Harmonie erst notwendig macht: „Da die Ursprünge als ungleiche und ungleichartige zugrunde lagen, so wäre es unmöglich gewesen mit ihnen bereits den Kosmos zu erzeugen, wenn nicht die Harmonie dazugetreten wäre, wie auch immer diese entstand. Das Gleiche und Gleichartige hätte der Harmonie nimmer bedurft, doch das Ungleiche und nicht Gleichgeartete und nicht Gleich-

verteilte mußte durch grade diese Harmonie zusammengeschlossen werden durch die es im Kosmos zusammengehalten zu werden bestimmt ist“ (Philolaos).

Analogon zu dieser Zweiheit der Ursprünge haben wir immerhin kennen gelernt: in der Orphik stand neben dem Chaos durchaus selbständig der Eros der nicht aus jenem erzeugt war, doch mit ihm zusammen die weitere Generationenreihe erzeugte; Thales hatte das All-Eine als Wasser bezeichnet und dann, obwohl darin die ewige Lebendigkeit mitgesagt war, diese doch noch herausgehoben und das Wasser „voll von Göttern“ genannt; ebenso hieß bei Anaximander der Ursprung zunächst unendlich und darnach erst in noch deutlich sichtbarem gesondertem Herauftauchen dieses zweiten Prädikats bewegt; und endlich hatte Anaximenes erst nach der Erkenntnis das All-Eine sei Luft deren Verdichtung und Lockerung gesetzt. Bei keinem aber außer der in diesem Betracht nicht wichtigen weil mythischen Orphik war daraus eine Zweiheit der Ursprünge geworden: auch ein Grund weswegen Aristoteles ihnen vorwirft es fehle neben dem „Stoffprinzip“ das Kraftprinzip; und tief hat er die ionischen Philosopheme wie die ewige Metaphysik des All-Einen gesehen, wenn er hierin ein Problem erkennt, wenn er begreift daß als zweiter, gleich dem ersten rein logischer Ursprung das Prinzip der Bewegung notwendig ist; freilich kleidet er es in die Form des Vorwurfs, während es uns sinnvoll gesetzmäßiger Mangel scheint der zur umfassenden Konzeption des All-Einen notwendig war: zunächst mußte der gesamte Kosmos in weitgreifender Schau doch einzigem Prädikate gefaßt, daher auch dem Erscheinenden gegenübergestellt werden; Ursprung aber durfte das nur insofern heißen, als es Richtlinie jeder weiteren Erkenntnis ist, nicht als Prinzip metaphysischen Begreifens; unmittelbar, nicht erst als ganzes Gebäude mußte es den fundierenden Sachverhalt abbilden: eine jetzt gesetzte Zweiheit im Ursprung hätte den „Dualismus“ ergeben durch dessen populäre Bedeutung die bis ins Urgründigste Eine Welt zerrissen, ins Ungestalte und Unfaßbare zerspällt worden wäre. Inzwischen aber war die Einheit so sehr gesichert, daß die Pythagoreer, zumal sie selber die Einheit aufs herrischste betonten, doch eine Zweiheit der Ursprünge herstellen konnten in verwandelter Bedeutung dieses Begriffes die sagte daß die Zweiheit nur begrifflich, nur im methaphysischen Begreifen des Kosmos bestehe, während dieser an sich deren

harmonische Einheit sei; sogar schien ihnen dieser Begriff der Harmonie um eben deswegen notwendig daß man ja nicht mißverstehe und den Kosmos selber zerrissen wähne. Und dennoch haben die Historiker in etwas Späterem, in Anaxagoras dessen Zweiheit sich von der pythagoreischen nicht im mindesten unterschied den „Begründer des Dualismus“ gesehen was er so wenig ist wie Platon.

Die früher noch nicht durchgebildete doch langsam heraufauchende Zweiheit hatte bei den Orphikern und Milesiern aber kein einfaches Nebeneinander der Ursprünge gelehrt: Eros sollte, obwohl durchaus selbständig und keineswegs vom Chaos erzeugt, erst „nach“ diesem geboren werden, die Lebendigkeit des All-Einen wurde erst dessen Prädikat, nachdem es unendlich genannt worden war. Die Gründe dafür sind wohl doppelter Art: einerseits kann ein Bewegungsprinzip erst „später“ in das zu Bewegende treten, dies als das Empfangend-Weibliche muß zugrunde liegen, ehe es befruchtet wird, und das Belebende wäre, obwohl es ein Eigenes Neues ist auch gar nicht als erster Ursprung zu denken weil es nur in seinem Wirken existiert, weshalb die Ionier ebenfalls nicht das Prinzip sondern die Bewegtheit sagten; anderseits ist die Lebendigkeit die alle qualitative Differenzierung erzeugt Explikationsprinzip des All-Einen zum Kosmos, das was die nach Außen ewig ruhende Welt im Innern gestaltet, muß daher, wenn überhaupt getrennt werden soll, als das Zweite gelten, und es soll getrennt werden, damit die Gesamtheit, das Nach-Außen unbekümmert um spätere Explikation in allen Linien begrifflich dargestellt, dann erst der Weg nach Innen hin begonnen werden könne. Auch dies haben die späteren, freilich erst die späteren Pythagoreer gesehen: das anfängliche Nebeneinander von ἄπειρον und πέρας löste sich in Nacheinander und das dem Lebensprinzip entsprechende πέρας von dem daher die gleichen Gründe gelten sollte, ohne daß dessen höhere Wertung damit im mindesten alteriert würde, erst zweiter Ursprung sein; in das ἄπειρον „einströmen“ sollte es und mit ihm das „Leere“: wir sahen daß dies nicht völlig Leeres meint sondern den durch Gleichgiltig-Unbestimmtes gefüllten „Abstand“ zwischen den Dingen, sahen auch wie es als dieser Abstand zu dem im Hier erscheinenden, noch nicht vom πέρας ergriffenen ἄπειρον wurde; es scheint daher unsinnig daß es erst in das ἄπειρον einströme, doch seine Funktion

die Gebilde als deren Außen zu trennen bindet es an das erst Gebilde ausformende πέρας; eine Seite des ἄπειρον ist das Leere doch sie erscheint erst mit dem πέρας. Auch wurde dann, freilich in immer weiterer Entfernung von den älteren Pythagoreern, das Formprinzip dem Leben zur Seite gestellt wie ja auch in Ionien aus der ewigen Bewegung die Gestalt erzeugt worden war: mit der Zeit und dem lebendigen Hauche sollten πέρας und Leere einströmen. — Langsam war so der Ursprungsbegriff rückerarbeitet und sogar der erste Ursprung wieder im ἄπειρον erkannt, ohne daß doch die eigentlich-seiende Harmonie von Unendlichem und Begrenztem vergessen worden wäre: Philolaos spricht von ihr zuerst und am eindringlichsten, sieht aber außerdem das „Einströmen" von Leben und Gestalt; grade daß diese zusammengehören weiß er sehr tief und macht daher zu einem Grundbegriffe seiner Philosophie den des Wirkens und Werkes: „Sehen kann man nicht nur in den dämonischen und göttlichen Gebilden (πράγμασι) die Natur der Zahl und ihre haltende Macht sondern auch in allen menschlichen Werken (ἔργοις) und Worten (λόγοις) allenthalben und hin durch alle Schöpfungen des Bildens (κατὰ τὰς δημιουργὰς τὰς τεχνικάς) und hin durch die Musik". — „Notwendig daß die Dinge alle entweder begrenzend oder unendlich oder sowohl begrenzend wie unendlich sind. Bloß begrenzend oder bloß unendlich können sie wohl nicht sein, da sie doch offenbar weder aus lauter Begrenzendem noch aus lauter Unendlichem sind. Klar also daß sowohl aus Begrenzendem wie Unendlichem der Kosmos und ebenso all das in ihm zusammengefügt ist. So zeigt auch alles in den Werken: einerseits sind sie als Begrenzende begrenzend, anderseits als sowohl aus Begrenzendem wie Unendlichem sowohl begrenzend wie nicht begrenzend und endlich werden sie als aus Unendlichem als unendliche erscheinen." An den Werken sieht man am meisten die Harmonie von Grenze und Unendlichem, wie man sie auch nach jeder der beiden Hinsichten gesondert betrachten kann: „Werk" aber kommt von „Wirken": wird Philolaos nicht gemeint haben daß erst durch Wirken, dies aktiv begriffene Leben Formung entstände? später haben die Pythagoreer solches gelehrt: mit der Zeit und dem lebendigem Hauche sollte das πέρας einströmen[7]). Wir betonen indes wiederholt daß die ältesten Pythagoreer überhaupt den Ursprungsbegriff noch nicht wieder hatten, daß sie auch den Kosmos durchaus als starr und ohne Leben dar-

stellten, daß ihre wesentliche Erkenntnis den Ioniern antwortete, auch das πέρας sei notwendig; wir sahen in all dem Sinnvoll-Gefordertes doch nur damit die milesische Metaphysik, der Urprungsbegriff und die Lebendigkeit des All-Einen tiefer rückgewonnen würde und sogar auch von den Pythagoreern selber; diese letzte Tatsache beweist den historischen Sinn und wurde deshalb in Durchbrechung des geschichtlichen Zusammenhangs erörtert.

Wir schließen hier die Betrachtung eines Problems an das den Pythagoreern noch mehr als den Früheren peripher erschien und das hier seine Stelle haben mag, weil es gleich allem andren dessen wir gedachten, seine Bedeutung vornehmlich im Innern des Kosmos hat: das der Qualität. Wenn man als Lehre der Pythagoreer berichtet Zahlen seien das Wesen der Dinge und außer ihrem Zahl-Sein enthielten diese nichts, so scheint die qualitative Differenzierung ja die Qualität selber geleugnet. Auch hier ist die von Anaximander begonnene Richtung gehalten: alle Verschiedenheit nur Verschiedenheit eines Selben, differenziert nach Lage und Bewegung. Verdichtung und Lockerung hatten wir als zu eng, den schon anaximandrischen Sinn aber als tief und umfassend erkannt: die Pythagoreer wahrten ihn und faßten ihn in zulänglicher Weite: zahlhafte Proportionsverschiedenheit ist die qualitative Differenzierung, wie von Farbe und Ton ausdrücklich berichtet wird; stereometrische Formen waren Feuer, Wasser, Erde und Luft. Hier ist die plumpere Kategorisierung des Anaximenes vermieden, die zumal mystische Zahl hat die Kraft alle Vibrationen und alles Leben zu umgreifen; freilich ist anderseits, wenigstens bei den ältesten Pythagoreern ein andrer wenn auch historisch sinnvoller Mangel bedeutsam: nicht mehr in ewiger Bewegtheit aus der die qualitative Differenzierung erzeugt wird ist der Kosmos gesehen, sondern (weshalb auch die Entdeckung des Kraftprinzips erst recht unmöglich war) in zeitloser Starrnis. Und außerdem war die Anaximander gegenüber schon besorgte, bei Anaximenes noch vermiedene Negativität des ἀόριστον Wirklichkeit geworden: wenigstens schien dies doch Sinn der Lehre: Alles ist Zahl, obwohl wir besser sagen: die Pythagoreer achteten, zumal in Antithese zur physikalischen Überbestimmung der Qualität nicht die sie außerdem vielleicht mit Anaximander für unangebbar hielten, ohne als leibhaft gestaltende

Griechen und in ihrer Wertung der Erkennbarkeit sich dessen bewußt zu werden. Auch hier aber haben sie später zulänglich und tief das Richtige gesehen: nicht mehr Zahl sondern Nachahmung (μίμησις) der Zahl hieß ihnen da das Ding; noch genauer gaben sie auch analog dünnerer Deutung des Anaximander die Grundqualität als „Mittleres" an (μεταξύ).

Mit diesen letzten Erörterungen der Urqualität richtete sich unser Auge bereits auf das Gesamt des All-Einen als solches, während wir bisher dessen Innen untersuchten, und wir entsinnen uns daß auch die pythagoreische Grundlehre von der Harmonie des ἄπειρον und des πέρας noch in dieser Hinsicht nach dem Außen des Kosmos betrachtet werden muß. Im Begriffe des Unendlichen erkannten wir früher die beiden von einander unabtrennbaren Seiten der Kontinuität und der Allheit die beide dem Endlichen gegensätzlich, weil von ihm aus unerfaßbar sind. Die Pythagoreer hatten nun das Kontinuierende voll von Formen gesetzt ohne die Kontinuität in Vielheit zerreißen zu wollen; vielmehr hatten sie diese hart abgewehrt und konnten das, da πέρας und περαίνων ihnen nicht Trennungsprinzip, da die Bedeutung des Begrenzens das Sich-selbst-Begrenzen das Gestalten war. Dieser Bedeutung müssen wir auch weiterhin ganz genau folgen, wenn es jetzt die Lehre von der Harmonie zwischen πέρας und ἄπειρον auch für das Außen des Kosmos zu durchleuchten gilt. In dieser Hinsicht hatten wir als Sinn der Unendlichkeit die von Einzelnem aus unergreifbare Allheit gesehen, wobei der Ton auf der Inkommensurabilität mit dem Einzelnen lag; bloße Negativität, Unendlichkeit als potenzielle Operation konnte nicht gemeint sein, doch auch die Negativität des Wortes war den leibhaft gestaltenden Pythagoreern fremd, die festgefügte Einheit das Zentrale: so lehrten sie auch im Kosmos die Macht des Formprinzips das auch hier mit dem unendlichen in heiliger Heirat verschmelze; daß dies nicht „Begrenztheit" der Welt vermeine ist schon durch deren Denkwidrigkeit bewiesen, da die Allheit durch kein Andres begrenzt sein kann; außerdem ist der Sinn des πέρας und des περαίνων ja nicht die zerschneidende Begrenzung sondern die Gestalt, die innere Struktur. Auch hier also wird Anaximanders Lehre nicht eingerissen sondern erweitert: die festgefügte Einheit wird das Zentrale, die Unbegreifbarkeit vom Endlichen aus aber bestätigt, denn auch im Kosmos gilt die Harmonie von

πέρας und ἄπειρον. Wie aber im Innern die Macht des ἄπειρον hinter der des πέρας zurückstand, so stellte sich auch das Gesamt zunächst und im Wesen als gestalthafte Einheit hin; die Pythagoreer formten es daher im Bilde der Kugel, dieses Symbols der Geschlossenheit, Vollkommenheit, dieses Analogons zur ungraden Zahl. Die Kugel hat ihre Struktur nicht durch das begrenzende Außen sondern ihr inneres Gleichgewicht; in ihr wie „beim Umfange des Kreises sind Anfang und Ende zusammenhangend" (Heraklit), und Hegel sagt: „als wahrhafte Unendlichkeit, in sich zurückgebogen wird deren Bild der Kreis" (Logik I 156). In Kreis und Kugel stellt sich die geschlossene Rundung, das An-und-für-sich und die Inkommensurabilität allem Einzelnen gegenüber dar. Auch bei Parmenides finden wir das Bild: „Weil eine letzte Grenze (πεῖρας) ist das Seiende geschlossen von überall her, wohlgerundeter Kugel Masse vergleichbar, von Innen her gleichmäßig überall; es darf nämlich weder etwas mehr noch etwas schwächer sein da oder da; weder nämlich ist ein Nichts das es hinderte zu Gleichem zu gelangen noch ist Seiendes so, wie wenn es von Seiendem da mehr da weniger gebe, da es als Ganzes unverletzlich ist; wohin es aber von überall her gleich ist, das ruht gleichmäßig im Gefüge" (ἐν πείρασι). Daß aber mit diesem Bilde nicht die „Endlichkeit" des Kosmos gemeint ist beweist dessen neben dem Kugelgleichnis vorkommendes Prädikat: „unbegrenzt" (ἀτέλεστον); auch glaubte Melissos rechtmäßig seinen Meister zu interpretieren, wenn er wieder ἄπειρον sagte; Aristoteles der Unendlichkeit nur als potenzielle Operation, nur δυνάμει, nicht ἐνεργείᾳ existierend kennt, weist das zwar zurück, doch sein eignes τέλειον καὶ ὅλον meint ganz genau das Selbe.

Wir rühren hier an eines der tiefsten Geheimnisse in der Philosophie: wie die Pythagoreer, so haben alle hellenischen Denker, auch Platon und Aristoteles mit alleiniger Ausnahme des Anaximander und des Melissos die „Begrenztheit" der Welt gelehrt, während sie oder die Gottheit den abendländischen Philosophen seit Philon als „unendlich" zu gelten pflegt; bei Kant stehen beide Aufstellungen als gleich unberechtigte Antinomien einander hart und feindlich gegenüber. Wir aber haben schon anzudeuten versucht und werden es mehr durch die uns im nächsten, systematischen Kapitel aufgegebene phänomenologische Klärung der eigentlichen Meinung beider Lehren, wie sie nur

verschiedene Seiten eines im Grunde Selben betonen und wie in beiden Seiten dieses Selbe gleich gerecht dargestellt ist: die denen der Kosmos „begrenzt“ erschien sind auch dem einfachen Gedanken zugänglich gewesen, hinter jeder Grenze müsse ein Begrenzendes stehen; wenn sie dennoch ihre Behauptung hinstellten, so war wohl deren Sinn ein andrer; und wer die Unendlichkeit des Kosmos oder Gottes setzte konnte darin schwerlich die bloße Negativität der potenziellen Operation verstehen: die festgefügte, doch dem Einzelnen Endlichen inkommensurable Allheit meinen beide. Daher war es den Pythagoreern sinnvoll auch für das Gesamt der Welt die Harmonie von πέρας und ἄπειρον zu setzen; noch deutlicher spricht Anaximander, dem der Kosmos als unendlich gilt und der was wir noch nicht erwähnten, hier aber erwähnenswert ist ihm als Physiker doch wie die Pythagoreer Parmenides und viele Spätere Kugelgestalt gab; auch in moderner Wissenschaft werden wir Analoges sehen doch ist vor allem andern ein Satz des Plinius erhellend der von einem „mundus infinitus ac finito similis“ weiß.

Die Rundung und Plastizität des pythagoreischen Kosmos die sich in der zwar dann sachwissenschaftlich gesetzten doch der primären Bedeutung nach symbolischen Kugel ausdrückt, stellt uns deutlich den verwandelten Wert des Dinges dar: wie im Kosmos so lebt auch im Dinge und zwar nach beiden Seiten, nach Außen wie nach Innen hin die Harmonie von πέρας und ἄπειρον; immer wieder wird betont der Kosmos „und all das in ihm“ sei aus beiden gefügt. Während für Anaximander und mehr noch Anaximenes der die „Ausscheidung“ als „Verdichtung und Lockerung“ explizierte das Ding nichts als Glied im All-Einen ist, keine Sondergestalt hat und auch für den Versuch der Sonderung als einen „Frevel“ Strafe erleidet, ist es den Pythagoreern zwar nicht minder Glied, löst es sich nicht aus dem Zusammenhange, da ja sonst Vielheit entstände, aber es hat auch ohne die Kontinuität zu zerbröckeln ein geschlossenes In-Sich, ist sich in Einheit fügende Gestalt; nicht als Einzelnes Endliches sondern als Gestalt, als Eigen-, nicht als Sonder-Sein wahrt es ein Recht auch darüber daß es Glied ist hinaus. Und ebenso ist dies Eigen-Sein nicht etwa in Unterscheidendem gegenüber Andrem gegründet was sich bereits zur Vielheit neigte, sondern darin daß es Ausdruck des All-Einen, daß es wie der Kosmos

Harmonie aus Form und Unendlichem, daß es geschlossen und lückenlos, weder aus kleinsten Teilen zusammengesetzt noch aus Teilen begreifbar ist: gerundete Plastizität und organische Einheit.

Das intensive Erleben des gefügten Dinges war nur möglich, wenn es starr und stehend, wenn es, obwohl nicht aus dem kontinuierenden Untergrunde gelöst als fest umrissen geschaut wurde. Und wirklich wird die lebendige Bewegtheit zumal von den älteren Pythagoreern zwar nicht ausdrücklich geleugnet doch keineswegs wie früher als den andern gleich notwendiges Prädikat gesetzt. Wie später auch in der Schule selbst mußte zunächst außerhalb ihrer im sinnvoll gesetzlichen Fortgange der Philosophie das Innen des Kosmos aus der Starrnis gelöst, wieder von lebendigen Fluten durchschwemmt werden. Die Gefahr war allerdings daß darnach das Ding wieder nur noch Glied schien, doch konnte, nachdem es einmal auch als Ausdruck gefaßt worden war, dies nicht völlig schwinden. — Noch um eines Andren willen war es den Pythagoreern notwendig den Kosmos aus allen zeitlichen Flutungen herauszureißen und in momentaner Starrnis zu stabilisieren: nur vom gestalteten Ding aus konnte auch das All-Eine so intensiv wie früher von Keinem als Gestalt begriffen werden, und wie wesentlich dies für den Fortgang der Philosophie war, sehen wir bei Parmenides; Kosmos, nicht mehr Unendlichkeit war Name der Welt geworden, die Kugel ihr Symbol. Und wie im Gesamt so war im Innern die Macht der Form den Ioniern gegenüber hochaufgerichtet, die Allheit war wie das Ding Harmonie aus ἄπειρον und πέρας nach beiden Seiten hin. Dies neuentdeckte πέρας aber, die tektonische Form konnte nur dann bis in alle Wesensgesetzlichkeiten hinein durchleuchtet werden, wenn von der Lebensbewegtheit abgesehen wurde. Und die Pythagoreer mußten dies endlich um desto mehr, als bei ihnen die metaphysischen Interessen mit andren, selbständigen für das Erkennen verschmolzen, dessen Theorie aber immer das Überwiegen des Stabilisierens als notwendig erkennt. — Das gebotene Erstarren-Lassen indes zog ein Weiteres mit sich: nicht zufällig war bei den Pythagoreern das Qualitätsproblem sehr unbeachtet geblieben, denn richtig und tief hatte Anaximander die Differenzierung aus der ewigen Lebendigkeit erzeugt werden lassen, Anaximenes sie Bewegungsverschiedenheiten gleichgesetzt. Wenn jene nun sagten:

Alles ist Zahl, oder später: Alles ist Nachahmung der Zahl, so sahen sie sehr bedeutend die Differenzierung als bloß geometrisch oder sogar algebraisch, aber diese tauchte doch bis ins Tiefste, war kein ewig Wechselndes; der zwar stark behauptete Gegensatz zur Vielheit wurde widersprochen von der Starrnis die nicht nur die Dinge gestaltet sondern auch zu unterschiedener gegensätzlicher Mehrheit differenziert. Sollte die zwar gerechte Qualitätslehre der Pythagoreer nicht Vielheit erzeugen, so war es notwendig die Welt wieder fließend zu sehen, ja dies ins Zentrum zu rücken. Daß durch diesen Fortgang der Philosophie alle die tiefen um die Tektonik und deren Begreifen gruppierten Erkenntnisse der Pythagoreer ausgelöscht würden war keine Gefahr, denn nichts was einmal war kann zugrunde gehen.

So sehen wir die Richtung des Weges auf dem die uns hier allein interessierende Geschichte des metaphysischen Wissens weiterschreiten mußte: sie wird aufgenommen und getragen von Herakleitos.

Früh schon hat man als das Zentrum seiner Lehre gesehen daß Alles fließe, daß es keine bleibenden Gestalten gebe: „Das Kalte wird warm, Warmes kalt, Nasses trocken, Dürres feucht"; alles wandelt sich, wird anders und in metaphysischer Schau ist Andres sogleich Gegensätzliches.

Aber dies Fließen ist nicht nur Umschlagen nach zeitlicher Folge: in jedem ist sein Gegensatz, ist (mit aristotelischem Terminus) „potenziell" darin denn wie sollte es sonst als zeitliches Später erscheinen. „In die selben Ströme steigen wir und steigen wir nicht; wir sind und sind nicht": die Fluten wechseln und wir wechseln, ja wir sind zugleich (nämlich als diese Bestimmten) und sind nicht. Die Gegensätze fallen in einem Selben zusammen, ja sind identisch: Tag und Nacht ist Eines, Gut und Schlecht ist Eines, Grad und Krumm, der Weg auf und ab ist Ein und der Selbe. — Diese Identität der Gegensätze die so grotesk erscheint und Heraklit von Aristoteles den Vorwurf eingetragen hat er leugne das Widerspruchsprinzip, offenbart seinen Sinn wenn wir uns früherer, anaximandrischer Gegensatzlehre erinnern: „Gegensätze", hieß es auch da, „scheiden sich schon und weiter darin seiend aus dem Unendlichen aus"; wer wie Heraklit nun nicht vom All-Einen her sondern darauf hin sieht, wer also die Gegensätze zuerst und nicht als dann ausgeschiedene schaut ohne

aber auch unmetaphysisch nur sie zu beachten, der ahnt ihre Identität eben als Glieder im Kosmos: da Alles Eines ist sind es auch die scheinbaren Gegensätze, deren Verschiedenheit nur Am-Tage-Erscheinen einzelner, schon ursprünglich ineinander schlummernder, aber erst in zeitlichem Wandel explizierter und sich offenbarender Seiten ist[8]). Schon wenn für die „Einheit" der Gegensätze das gleiche Wort lebendig wird das den Ioniern und Pythagoreern, das auch Heraklit selber die „Einheit" des Alls darstellte, so ahnte der auch einzelnstes Wort im Zusammenhange Lesende die tiefere Verknüpfung beider „Einheiten", zumal sehr viele Fragmente und ein aristotelischer Bericht (De coelo III 1) überliefern „Es sei Eines das bleibe und aus ihm werde Alles umgeformt". Ganz deutlich aber ist der Sinn dieser Lehre von der „Einheit" der Gegensätze, wenn wir sie in einem Fragmente von der Einheit des Alls aus gesehen finden: „Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Überfluß Hunger und wandelt sich wie das Feuer das, wenn es sich mit Räucherwerk vermengt, bald so bald so benannt wird." „Dem Gotte schön alles und gut und gerecht; die Menschen aber nennen Einiges recht Andres unrecht." „Gott" sagt Heraklit hier, aber damit man nicht mißverstehe und zugleich positiv verstehe, expliziert er: „Das Eine, das allein Weise will nicht und will Zeus' Namen tragen." Heraklit also hat den Terminus Einheit im selben Sinne wie die Ionier und Pythagoreer, ja er ist der erste dem Einheit und Allheit sich zuerst in geschlossenem Wortgefüge verknüpfen, und eben in dieser Einheit ist die der Gegensätze fundiert: „In einander haftend Ganzes und Nicht-Ganzes, Einträchtiges Zwieträchtiges, Einklingendes Zwieklingendes, und aus Allem Eines und aus Einem Alles."

Ganz stark also ist dies: „Das Entgegengehobelte einträchtig und aus dem Zwieträchtigen die schönste Harmonie"; im Einen endet alle Hast: „sich wandelnd ruht es", wie Anaximanders Unendliches, selber ungeboren und unsterblich, doch Geburt und Sterben, Werden in sich schließt; das All-Eine als Ganzes ist ewig ruhende Kugel, mag auch in ihr Leben und Bewegtheit sein; es ruht und ist doch in ewiger Tätigkeit, wie auch wir selber als Schlafende „Wirker und Mitwirkende des im Kosmos Geschehenden" sind, wie auch unser „Müde-Sein ein dem Selbigen Frohnen und Dienen ist"[9]). — Wir sahen früher bei Besprechung

der symbolhaften Gestaltungen der metaphysischen Erkenntnisse, wie Meer und Himmel die tiefe Ruhe zugleich mit dem Leben im All-Einen darstellten; die begrifflichen Explizierungen aber hatten nur dies Letztere herausgehoben, jenes dagegen bloß negativ bestimmt, indem sie etwa den Kosmos als fern von Geboren-Werden und Sterben, von Wandel und Zeitlichkeit lehrten. Allerdings war das Kugelgleichnis der Pythagoreer auch Ausdruck für die schwebende, allem Wirbel entrückte Ruhe gewesen, aber das war nicht deutlich geworden weil es dazu des bewußten Gegensatzes zur Bewegung bedurft hätte. So dürfen wir erst Heraklit als den sehen der hier bis ins Urgründigste schaute: alle Hast des Werdens endet im Einen und dieses Eine ist in harrender Ruhe, „sich wandelnd ruht es". Auch hier zielt die Erkenntnis unmittelbar auf den Kosmos selber: ruhend und unbewegt in seinem Gesamt, lebend im Innern ist das All, wobei die tieferen Formungen mystisch unnahbarer Geheimnisse in diesen Worten noch ungesagt sind. Außerdem aber gruppieren sich auch diese Prädikate sogleich in die früher auseinandergefaltete Zweiheit, wenn wir auf sie hin vom Ursprungsbegriffe her sehen: wir fanden wie aus dessen vielgliedriger Bedeutung sich mehr und mehr die des Prinzips für metaphysisches Begreifen heraushob, wie er sich dann in die Doppelheit eines Ersten und selbständig Zweiten teilte und wie dies Zweite von der bewegenden Kraft gefüllt wurde; doch damals war das Erste nur durch Negation als ruhend gesetzt, erst die Pythagoreer meinten auch dies im Bilde der Kugel, doch auch sie sahen es noch nicht völlig wie schließlich Heraklit der Einheit und gegenseitige Abgrenzung, der Ruhe und Bewegtheit bis ins Tiefste schaute. In verwandelter Ursprungsbedeutung die wir erst bei den späteren Pythagoreern fanden und die Heraklit als viel früher voraussetzt, sah auch er die Gegensätze noch nicht, aber er sah, dadurch Parmenides den Weg bereitend, ihre tatsächliche Einheit im Einen: „sich wandelnd ruht es".

Man hat vielfach die Lehre des ephesischen Meisters zu umgreifen vermeint, wenn man sagte er habe jegliches Bleiben geleugnet und in allem das Fließen gezeigt; schon aber wiesen wir auf, daß dies Fließen nicht nur zeitliches Nacheinander ist, daß die immer andren gegensätzlichen Erscheinungen Seiten eines Selben, ja identisch sind, und daß alle Differenzierung nur aus der Bewegtheit des stets gleichen Einen erzeugt wird, das

freilich immer in dieser Bewegtheit erscheint und dennoch als Ganzes ruhend genannt werden kann. Das ist oft übersehen worden, schon von seinen Zeitgenossen denen er daher erwidert: „Nicht mich sondern den Sinn Hörenden ist mit mir zu sagen weise daß Alles Eines sei" oder „Mit Vernunft Redendem ist festzuhalten Not am Zusammenhange von Allem wie eine Stadt am Gesetze und noch viel fester; es nähren sich nämlich alle menschlichen Gesetze aus dem Einen Göttlichen, denn das herrscht soweit es will und ist allem genüge und überwindet es". Zumal als Aufgabe der Metaphysik wird bezeichnet „das Eine Weise zu verstehen, den Sinn der alles durch alles hin regiert"[10]).

Wie Anaximanders Unendliches ist dies Eine kein neben Andrem im Hier daseiendes Einzelnes, ist jeglichem Bestimmten unvergleichbar, in welcher Erkenntnis Heraklit sich freilich als Ersten glaubt: „So vieler Lehren ich gehört habe, keiner gelangt dazu daß er erkenne, wie Weises allem Abgesondertes ist". Daher ist es auch den Sinnen unzugänglich, diese also überhaupt nichts nütze, wenn man nicht anderswoher schon von der All-Einheit weiß: „Schlechte Zeugen sind Augen und Ohren den Menschen, wenn sie barbarische Seelen haben". Anderseits aber ist Gefahr daß man — was auch wirklich, zumal bei der Gleiches meinenden platonischen Ideenlehre geschah — diese Distanz im Sinne der „Transzendenz" nehme: „Das Eine allein Weise will nicht und will Zeus' Namen tragen". Kein Einzelnes, aber auch nicht fern von ihm ist das Eine: wie für Hegel „existiert das Unendliche nur in seinem Setzen und Wieder-Aufheben des Endlichen" (Lassalle), nur als Prozeß im Endlichen, dessen gegensätzliche Einzelheiten alle identisch sind, nicht weil ihnen ein Selbes, nun so nun so Erscheinendes „zugrunde" läge, sondern weil sie als Glieder der nur in ihnen existierenden All-Einheit angesehen werden können.

Damit ist Wesentliches für die Ursprungserkenntnis geleistet; Anaximander hatte das Verhältnis von Unendlichem und Kosmos als „Ausscheidung darin seiender Gegensätze" bezeichnet, Anaximenes in Vorahnung seiner wesentlich logischen Bedeutung beide gleichgesetzt, worin ihm die älteren Pythagoreer so sehr folgten daß ihnen sogar das Wort entschwand. Nun aber hatte Anaximander den Ursprung in Gegensatz zum Kosmos als unendlich und qualitätslos prädiziert: jenes war dann von Anaximenes und vor-

nehmlich den Pythagoreern bis ins Tiefste durchleuchtet worden, das andre dagegen bei den Letzteren ganz unbeachtet geblieben und Anaximenes hatte zwar die Positivität der Qualitätslosigkeit erkannt, sie aber physikalisch überstimmt. Hier den Sinn genau festzulegen war neben denen die schon vorher, freilich in gelinder Entstellung das ἀόριστον als „Mischung" explizierten die Aufgabe dessen der jetzt zuerst wieder die Qualität sah: des Heraklit. Kein neben Anderm auch im Hier Erscheinendes ist die Urqualität, sondern vom Vielen Gegensätzlichen aus gesehen auch ihm Harmonie und Zusammenhang, von Einem aus aber einfach das aus dem sich alles Gegensätzliche expliziert, das weiter unangebbar ist, nicht etwa weil unser Erkenntnisvermögen nicht hinreichte, sondern weil das Unendliche eben nur als Setzen und Wieder-Aufheben des Endlichen lebt, weil Ursprung und Kosmos identisch sind, weil jener nur noch logisch ist. Das Wort hat Heraklit allerdings ebensowenig wie die älteren Pythagoreer, aber bis in die Ausdrucksform durch das symbolische Praeteritum sehen wir das Wieder-lebendig-Werden des Begriffs. Freilich ist innerhalb der logischen Bedeutung des Ursprungs jene erste Seite hier die deutlichere die zugleich unmittelbar auf den Sachverhalt hinzielt: daß die Erkenntnis der All-Einheit in ihren zentralsten Prädikaten aller Erfahrung vorhergehen muß um überhaupt wahre Erfahrung aufzubauen; deshalb sind „Augen und Ohren schlechte Zeugen den Menschen wenn sie Barbarenseelen haben". Aber auch das andre, die Doppelung des Ursprungs bereitet sich vor: wir sahen wie früher erst schüchtern, deutlicher dann bei den älteren Pythagoreern das Lebens- oder Gestaltungsprinzip aus dem Ersten heraustrat und logisch selbständig wurde; inzwischen war nun auch dem Sachverhalte nach das Gesamt des All-Einen immer mehr als tief ruhende Kugel, die Bewegtheit als deren Innen gesehen worden, sodaß die Trennung sich um so leichter vollzog. Wir finden sie, wenn auch immer noch nicht in reiner Schärfe, bei Heraklit: wie er vom Einzelnen aus alle Hast allen Wirbel im Einen „sich verwandelnd Ruhenden" enden sah, so schaute er vom Einen aus dies zunächst in harrender Schwebe, um erst dann das im Innern Leben Erzeugende zu setzen.

Dies Leben Erzeugende ist der Krieg: „Krieg ist von allem Vater, von Allem König", „Alles entsteht durch Streit und Notwendigkeit"; aber im selben Satze heißt es auch: „Krieg ist

Ineinanderhaften, Recht ist Streit": so ist auch hier die Ablösung des Bewegungsprinzips noch nicht fest vollzogen. — „Krieg" ist das Leben Erzeugende bei Heraklit: die Orphik hatte das Selbe Eros genannt; das Selbe sind die beiden in diesem Zusammenhange, sind es auch so daß in jedem das andre als Gegenpol mitgemeint ist: die aus dem Chaos gestaltende fügende Liebe (nicht die ins Eine geleitende) bedarf des Hasses um zu leben, der Krieg würde den Kosmos völlig zerbröckeln ohne den Zusammenhalt; aber tiefste geistige Verschiedenheit offenbart sich in diesen differierenden Ausdrücken eines begrifflich Selben: wem der Urgrund Chaos und Schauder ist dem gilt die Welt der Gestalten von ewig belebender Liebe gebildet, wem das Eine selige Ruhe ist dem erscheint das Werden im Hier aus Streit (ἔρις) gezeugt, der kennt die Liebe nur als Harmonie die alle Gegensätze wieder zum Frieden bindet und eint, nicht als Eros oder pythagoreisches πέρας, als Formungsprinzipien im Einzelgebild. Liebe und Krieg können also sowohl auf dem Weg aus der All-Einheit zum Kosmos hin wie von ihm in jene verschieden gedeutet werden: daß beide beiden zukommen hat wohl keiner, daß auch als zweiter Ursprung beide notwendig sind, hat erst Empedokles, daß beide Seiten eines Selben sind, hat erst Anaxagoras gesehen.

Immer mehr also rückt die Ursprungserkenntnis wieder ins Zentrale: wir sahen ihn in der Identität mit dem Kosmos verschwinden, sahen ihn aber wieder verwandelt entstehen; zwar hat Heraklit das Wort so wenig wie die Pythagoreer und wenn er den Begriff sich wieder zu erarbeiten beginnt, so ist es doch wesentlich dessen Bedeutung für das Erkennen überhaupt: dies ist gemeint, wenn er die Sinne verwirft, wenn er das Eine dem allein Weisen immer wieder gleichsetzt, dies ist gemeint vor allem im Terminus λόγος. „Gesetz" hat man das übersetzt und gemeint es bezeichne die Gesetzmäßigkeit die dennoch in allem Wandel lebt; aber das ist viel zu eng, würde unbegreifbar machen wie Heraklit dies auch Gott nennen konnte. Tiefer ist „Sinn", denn darin liegt über die bloße Tatsächlichkeit des Gesetzes hinaus ein Metaphysisches, und dann daß es sowohl fern von allem Hier wie daß es dennoch nicht jenseits sondern in allem Erscheinenden ist: der Sinn eines Etwas ist nicht dies Etwas selber aber auch nicht neben ihm, ist in dem Etwas erfüllt und existiert nicht außer seiner Erfüllung; so liegt das Logisch-Metaphysische darin

das den Ursprung als das jede Erkenntnis erst zum Leben Erweckende bezeichnet. Am mächtigsten offenbart der Logos sich in Luthers Übersetzung: „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort"; das Wort hat eine zeugerische magische Gewalt: die Peruaner glauben den Menschen ursprünglich steinern: erst der Name, das Wort habe ihm Seele und Leben gegeben; tot sind die Dinge ohne dies Mythische das ihnen Sinn gibt: darum leben sie in der Dichtung. Dunkel und deutlich wie für Heraklit der Logos selber ist diese Übertragung, doch auch sie macht mißzuverstehen möglich, der Logos sei „transzendent": daher setzt der Evangelist hinzu: „Das Wort ward Fleisch", was von den Theologen oft als Abwehr jener Häresien verstanden wird die auf all die spekulativen Hüllen hin mit denen man Christi Gestalt umkleidete dessen Leiblichkeit bezweifelten; doch wie der Evangelist schon im ersten Satze Gott und Wort, den religiösen und den metaphysischen Sinn des Ursprungs trennt, während sie bei Heraklit Eines gewesen waren, ohne daß aber auch jener die Einheit zerreißen wollte: „Gott war das Wort", so hat er auch Logos und Erfüllung auseinandergefaltet um sie wieder neu zu verknüpfen: „Das Wort ward Fleisch"; „Werden" ist auch hier, wie im Ausdruck ἀρχή, wie oft im Präteritum (τὸ τί ἦν εἶναι; auch bei den Pythagoreern und Heraklit), wie im Werden der Schöpfungsgeschichte sprachliche Darstellung des Verhältnisses von Ursprung und Kosmos.

Mit dem Logosbegriffe ist der des Ursprungs schon in sehr Wesentlichem rückerarbeitet: nachdem er von den Pythagoreern zuerst verlassen worden war, gewinnt Heraklit ihn deutlicher als die Ionier ihn je hatten wieder; die für den metaphysisch Erkennenden primärste, die methodische Bedeutung steht jetzt in der Mitte, freilich unter den innerhalb dieser möglichen die fernere: nicht Prinzip des den Kosmos Begreifens das wir bei den späteren, also nachherakliteischen Pythagoreern gesehen haben, sondern die Allgemeine Metaphysik und deren Gegenstand selber ist der Ursprung, ist Ursprung nur als einende und belebende Mitte jeder Erkenntnis. Auch daß nur diese zweite Seite zunächst gesehen wurde war notwendig denn nur sie zielt unmittelbar auf den Sachverhalt, nur sie konnte daher den geschichtlichen Lauf zwischen Ioniern und Eleaten beschließen: wir sahen wie durch den anfänglichen Gegensatz, dann die langsame Identifizierung

des Ursprungs und des Kosmos ein Problem heraufgetaucht war, das eben die Aufgabe der Pythagoreer und Heraklits bildete: ob der anfängliche Gegensatz eine spätere Verknüpfung überhaupt erlaube. Dies hatte die Pythagoreer veranlaßt, dem Unendlichen Anaximanders das πέρας zuzufügen; dadurch war zwar einerseits die gerundete Plastizität des Einen gesichert worden, doch anderseits die Kontinuität gefährdet: zwar wurde die Vielheit hart abgewehrt, aber die Abwehr war bei der Negativität stehen geblieben, hatte den in ihr liegenden Anspruch nicht positiv geformt und dies floß bei den herrisch gestaltenden Pythagoreern nicht wie bei Anaximander aus dem zentralsten Wesen, war obwohl gesetzmäßiger Mangel doch Mangel. So war Heraklit das Wort zu finden aufgegeben und er sagte seinen Sinn nicht nur durch die Lehre vom kontinuierenden Flusse, er nannte die All-Einheit „zusammenhaftend" (συνάψιες) „zusammenhaltend" (ξυνεχές, ξυνόν[11]). Weiter war durch die pythagoreische Lehre von der Harmonie des πέρας und des ἄπειρον der Kosmos stabilisiert, in Starrnis gesehen, die Bewegung zwar nicht geleugnet doch beiseite geschoben worden: dadurch hatte man zwar zuerst im Gesamt der geschlossenen und gerundeten Kugel die tiefe Ruhe geschaut, die von den Ioniern ebenfalls nur negativ gesagt worden war, hatte ihr aber das innere Leben genommen: Heraklit sieht beides: das unaufhörliche Werden wie den seligen Frieden, sieht daß der Kosmos „ruht indem er sich wandelt". Dadurch wurde die Macht der Form im Innern wieder dem Leben zugeteilt wie schon die Ionier getan hatten, aber die Arbeit der Pythagoreer war nicht vergebens gewesen, denn nun wurde die sich in der Gestalt offenbarende Lebendigkeit bis in geheimere Gliederungen durchschaut. Endlich hatten die Pythagoreer gesetzmäßig und sinnvoll an der Qualität vorübergesehen, Heraklit erst die Bestimmungen der Ionier positiver, wenn auch noch nicht völlig positiv wiederhergestellt. Allenthalben also finden wir die großen Ansätze der milesischen Schule rückerarbeitet, aber in tieferer Durchdringung: wie die älteren Meister Ursprung und Kosmos streng geschieden hatten um jenen reiner zu erkennen, wie sie aber dann bei ihrer Identifizierung angelangt waren, so hatten die Pythagoreer sich jenen entgegengestellt, damit die in Heraklit wieder erfüllte Vereinigung jene rechtfertige und nach genauester Sicherstellung das Weitere auf diesen Fundamenten aufgebaut werden könne. Sie selber aber durften nur

Grundlegung sein, mußten daher in all ihren Erkenntnissen unmittelbar das Eine im Auge behalten: erst jetzt konnte die andere Bedeutung des Ursprungs, das Prinzip des metaphysichen Begreifens in die Mitte treten, damit die Doppelung der Ursprünge begonnen und so zur Errichtung eines eigentlichen, dem Sinne nach ins letzte Erscheinende reichenden Baues der Grundstein gelegt werden. Dies fiel, nachdem die Pläne des gesamten Kosmos mit den wenigen bedingungslosen Richtlinien in die kristallene Kugel eingerissen waren, den Eleaten zu.

Ihr Führer war Xenophanes; lebendiger kämpferischer als alle Bisherigen, sogar als Heraklit der sich mehr den übrigen Philosophen entgegenstellt streitet er gegen die primitiven Meinungen und reißt zugleich die wesenhaftesten Ausbeutungen der Pythagoreer und Heraklits in seine Kreise. Bis ins Tiefste ist hier die kosmische Gesetzmäßigkeit im Fortgang des griechischen Denkens erkennbar die nicht gewußtes und gewolltes Weiterspinnen ist sondern historische Erfüllung metaphysischen Sinnes jenseits von Absicht und Mache: Xenophanes ist älter als Heraklit und kann dennoch seine Kündungen aus ihrer Einseitigkeit befreien, ja er muß älter sein, da Heraklit noch die andre Aufgabe hat, unmittelbar den dann ausbauenden Parmenides als Gegensatz anzureizen, sogar um überhaupt einen Gegensatz zu erzeugen sich mißverstehen zu lassen. Xenophanes durfte nur alle seit den Milesiern gespaltenen Teilgliederungen der Philosophie zusammenfassen, sie im kürzesten anregendsten ja antithetischen Ausdruck formen ohne mehr als ihre Wiedervereinigung zu sein, ohne Neues zu geben, er mußte daher alles in rhapsodischen Sängen und kämpferischer Bewegtheit sagen, damit Parmenides die genauen Linien mit sicherem Griffel einzeichne: ruhig kristallisch unnahbar und ewig.

Als der alles Gespaltene wieder Umgreifende mußte Xenophanes zunächst nach den vielen ins Innere gerichteten Erörterungen wieder das Gesamt im mittelsten Kerne fassen, das allerdings nie vergessene Prädikat der All-Einheit als das Erste setzen und so daß keiner blieb der es nicht gehört hatte: deshalb ist es die Vielheit der Götter die er hart angreift; die Einheit allein ist göttlich und sie in menschlichem Bilde zu denken töricht; göttlich sind alle Formungen des Göttlichen nur als dessen Träger, dessen Symbole, als Einzelgebild sind sie Menschenwerk. — So

sehen wir obwohl tiefer als irgendwo sonst das Dinghafte in der All-Einheit zerschmolzen ist, das Fruchtbare der pythagoreischen Lehre lebendig geblieben: nicht nur als Glied, auch als Ausdruck ist das Gestaltete göttlich; Xenophanes selbst hat wieder Vielheit von Göttern hereingeleitet, nur daß er nicht die Vielheit betonte, sondern ihr Ausdruck-des-Göttlichen-Sein; nicht bloß Glied im All-Einen, auch dessen Ausdruck kann das Gebild sein und nimmt so am Göttlichen teil, ist selber göttlich, obwohl dieser Name eigentlich allein dem Einen zukommt.

Wie hier in der Anwendung so sagt Xenophanes auch in allgemeinem Satze die Verschmelzung der Form und des Unendlichen im Innen wie im Außen des Kosmos; oder was dem identisch ist: er sagt daß sowohl das eine als das andre Prädikat unzulänglich, daß Gott weder „begrenzt“ noch unendlich ist.

Und in genau der gleichen Weise eint Xenophanes den andren scheinbaren Gegensatz zwischen Pythagoreern und Heraklit: Gott ist weder bewegt noch unbewegt; bei Heraklit hieß es: das Eine ist sich wandelnd in tiefer Ruhe.

Das Vierte endlich, was wir bei den Schlußerörterungen zu Heraklit von diesem geleistet doch nicht in gemäßem Terminus geformt fanden, wurde ebenfalls von Xenophanes zu diesem Ziele geführt, auch dem Qualitätsproblem gegenüber sah er das einfachste gradeste dichteste Wort: allenthalben ganz gleichartig ist die Einheit.

In diesen wenigen aber bedeutsamen Festlegungen hat Xenophanes seine historische Bedeutung erfüllt: nicht weiterzuleiten war ihm aufgegeben sondern zusammenzufassen und zu runden. So rückte er bedingungslos in die Mitte die Einheit und den Gegensatz zur Vielheit, dies sogar so daß spätere Berichterstatter die Lehre als von ihm zuerst aufgestellt behaupteten. Dann fand er für das ἀόριστον Anaximanders, nachdem es inzwischen mannigfach durchleuchtet worden war, das gemäßeste Wort. Endlich umspannte er Pythagoreer und Heraklit indem er die von ihnen angeregte Einheit und Doppelung beim Form- und Lebensprädikat in verschmolzener Zweiheit darstellte und so zur endlichen Durchgestaltung des andren Ursprungsbegriffes bei Parmenides den Grund gab: weder begrenzt noch unendlich, weder bewegt noch unbewegt ist das Eine.

Parmenides, der Schüler des Xenophanes, hat dieses Sehers und Sängers dunkel-deutliche Lehren in tiefster Schau erkannt

und ihren Sinn in suveräner Festlegung der ewigen Linien gekündet. Alles Frühere rundet sich in diesem überragenden Meister der in marmorner Sprache „Eines zugleich und Andres: Rausch und Helle“ eint, der auch Platon an der wichtigsten Wende seines Lebens erschien und dann wieder für Plotin Maß und Richte hieß. Unverrückbar und ewig zeichnete er die wenigen selber bedingungslosen, alles andre aber bedingenden Linien, jedes Teilglied in der Einheit umgreifend, gestaltete die innersten Erkenntnisse so daß sie auch nur mindesten Fehl verboten und wurde dadurch fähig das endliche und einzige Problem hinzustellen das es allein für die Metaphysik je gegeben hat und geben wird.

Dieses Problem ist die Verbindung der metaphysischen Sätze die das All-Eine als Ganzes primär konzipieren mit den Lehren der Wissenschaft und des „natürlichen“ d. i. alltäglichen Weltbildes; dies ist das einzige „Problem“, dies allein taucht als Frage, nicht wie alles andre sogleich als Einsicht herauf. Die Möglichkeiten seiner Lösung, die von Parmenides, die von denen nach ihm versuchten werden wir später erörtern: zunächst mußte, um dann die Verbindung zu sehen, die Zweiheit geschaffen, Metaphysik mußte von aller Fachwissenschaft und primitiven Erkenntnis hart und kurz geschieden werden. So hatten schon die Ionier Ursprung und Kosmos getrennt und erst dann langsam identifiziert, doch die Pythagoreer und Heraklit in gesetzmäßiger Erfüllung ihres bisherigen Sinnes auch die anfängliche Trennung verlassen, damit Parmenides die beiden sicherer in kurzem Ruck zerreißen und nun ihre tiefere Einheit und steten Aufbau reiner hinstellen könne. Scharf scheidet er ἀλήθεια und δόξα, legt ausdrücklich und eindringlich den Ton auf ihre unbedingte Trennung, teilt dem analog sichtbar das Lehrgedicht in zwei Teile die nicht ineinander übergehen sollen und die er in dieser Zweiheit vorher ankündigt. Ἀλήθεια nennt er die Metaphysik der es obliegt das All-Eine als Ganzes und in sich Ruhendes zu begreifen; δόξα aber ist nicht etwa unwissenschaftlicher Wahn sondern die immer von Teilen ausgehende und daher Teil bleibende Sachwissenschaft die noch für jeden Metaphysiker bis in diese Zeit (Bergson) genau so δόξα war wie für Parmenides und Platon. Keiner von ihnen will damit die Sachwissenschaft für unwichtig erklären denn von Thales Anaximander Parmenides an haben alle sich intensivsten sachwissenschaftlichen Studien hingegeben, alle aber

haben auch gemeint, erst eine Erkenntnis die metaphysisch fundiert, die in metaphysischem Gebäude Glied geworden ist kann wahr heißen. — Damit ist der Ursprungsbegriff in genau der gleichen Weise wie Anaximander ihn geschaffen, die Pythagoreer ihn zuerst verlassen hatten, wieder hergestellt und zugleich seine dem Metaphysiker primärste, die methodische Bedeutung wie schon die Namen der beiden Teile zeigen reiner als je herausgehoben. Freilich scheint es als ob innerhalb dieser die fernere, bloß leitende „Idee“ nach kantischer Terminologie zu sein, in der Mitte stände: ἀλήθεια heißt die Metaphysik, δόξα die Sachwissenschaft, weil diese die nur von Teilen aus und zu Teilen geht durch jene in die lebendige Einheit gezwungen wird. Die Ausführung aber zeigt es anders: das der ἀλήθεια Fehlende, das in der δόξα Zentrale ist das Bewegungsprinzip; und hier offenbart sich daß wir rechtmäßig diese beiden Bedeutungen in einer einzigen zusammenfaßten: der Anspruch an die Sachwissenschaften für ihre Einzelerkenntnisse die Metaphysik der All-Einheit als Maß und Richte im Gesichtsfelde zu halten verlangt genauer jedem Gegenstande seinen Ort im Gesamt zu geben; dann aber ist die Metaphysik nicht nur Richte der Sachwissenschaft, sondern diese, obwohl auf jene sehend bleibt zunächst selbständig um ihre Resultate dann jener auch ihrerseits selbständigen zu überliefern, damit erst die Metaphysik, die allein das Gesamt übersehende, in speziellerem Ausbau den Resultaten ihren Ort in diesem Gesamt anweise. Dazu muß sie vom ersten Ursprung aus, aber durch den zweiten getrieben von ihm fort gehen; die δόξα wird Glied der ἀλήθεια, bleibt nur noch δόξα aus erkenntnistheoretischen Gründen. So sieht Parmenides in dichtester Ausformung den Ursprung, beschließt den doppelläufigen Weg der Ionier einerseits, der Pythagoreer und Heraklits anderseits, kündet in der ἀλήθεια die ruhende All-Einheit, mit sichersten und genauesten „Merkmalen“ (σήματα) ihr Bild hinstellend, zeigt in der δόξα den prinzipiellen Weg zur „Explikation“ (Cusa) des bis dahin implizierten mundus.[12])

Das von allen Bisherigen als Zentrum Gelehrte, kürzlich erst von Xenophanes wieder eindringlich als Zentrum Gezeigte war die Einheit. Die Pythagoreer indes hatten auch in diesem Begriffe Schwierigkeiten erkannt, daß er nämlich der Einsheit Erstheit Einzigkeit sehr verwandt ist; sie hatten daher den Gegensatz

zu diesen betont, aber dieser Behauptung ebensowenig ein Fundament gegeben wie alle Früheren. Parmenides erst sieht so scharf daß er den Ausdruck nicht mehr an die erste Stelle setzt, obwohl er dessen Sinn bedingungslos beibehält. „Das Seiende“ (τὸ ὄν) wird jetzt Terminus: bedeutsam ist zunächst der Singular; Anaximander und noch die Pythagoreer hatten das Wort für die einzelnen vielen Dingen gebraucht, sie τὰ ὄντα genannt; hart und kurz wendet sich Parmenides diesem profanen Wortbrauch entgegen, besser: wendet sich einfach davon ab, nennt nicht die zersplitterten Glieder sondern die All-Einheit „seiend“ mit fruchtbarstem und historisch herrschend gewordenem Worte. Doch Behauptung der Einheit ist nicht Fundierung und diese war Aufgabe des Parmenides: der Singular enthält erst den Zusammenfassungswillen der noch gerechtfertigt werden muß; das Seiende ist nach Innen wie Außen als Einheit, ist als kontinuierende Kugel zu erweisen. — Das leistet der Begriff des Nichts der als die Antithese des Seienden diesem zu dessen phänomenologischer Klärung gegenübergestellt werden muß; an sich ein abenteuerliches Gebild wird das Nichts doch zum fruchtbaren Punkte außerhalb des Seienden den es nicht gibt, wird zum archimedischen δὸς μοῦ ποῦ στῶ das Seiende zu entdecken.

Völliges Nichts gibt es nicht: man kann es weder denken noch setzen, „weder erkennen noch sagen“, da es „unerfüllbar“ ist (ἀνυστόν; noch heute, bei Husserl hat der Terminus diese Bedeutung). Auch Platon hat im Sophisten das gänzliche Nichts verworfen und nach ihm alle. Aber Platon hat an eben der Stelle einen andren Sinn des Nicht erkannt, den des Nicht-so-Seins der sich im „Andren“ erfüllt: das von einem Dies-hier unterschiedene „Andre“ ist eben nicht jenes Dies-hier. Dieser Sinn des Nicht, als nihil privativum von jenem, dem nihil negativum unterschieden, ist rechtmäßig doch von ihm hatte ja schon Heraklit gesehen daß er im All-Einen verschwinde, daß in diesem Sein und Nicht-Sein der eingeschränkten Bedeutung als So-Sein und Nicht-so-Sein Eines sind: die All-Einheit ist weder seiend noch nicht-seiend, oder, wie man mit gleichem Rechte sagen kann: ist sowohl seiend wie nicht-seiend; auch Letzteres haben wir kennen gelernt als wir vom Chaos sprachen: in Indien hat das All-Eine keine weitere Bestimmung als die des völligen Nichts, doch dieses Nichts ist höchste Steigerung des nihil privativum, nicht das allerdings denkwidrige nihil negativum. Kein Gegensatz der Thesen ist es, wenn Parmenides das Selbe seiend nennt: der in fliehendem Sehnen verharrende Orientale sagt Nein Nein, der gestaltende Grieche sagt seiend und impliziert zugleich daß auch überall wo wir im Täglichen das Wort verwenden, sei es als Kopula sei es als Existenzialprädikat, die Beziehung zum All-Einen gemeint ist.

Zenon hat recht seines Lehrers μὴ ὄν als οὐδέν zu interpretieren was etwa „Unsinn“ heißt, wie auch wir von Unsinnigem sagen: Nein, das ist Nichts. Unsinn ist das nihil negativum, obwohl fruchtbarstes methodisches Mittel. Daß aber im μὴ ὄν das nihil negativum gemeint ist, offenbart das μὴ das es als nicht nur jedes So sondern überhaupt alles abwehrend kennzeichnet. Indes der Unterschied des nihil negativum und privativum war noch nicht mit klärendem Bewußtsein gesehen, daß Heraklit dieses nicht wie Parmenides jenes gemeint hatte mußte dem Eleaten entgehen. Heraklit nämlich hatte Sein und Nicht-Sein identisch gesetzt, nicht wie die deren letzter Hegel ist vom All-Einen aus sondern darauf hin: nicht ganz orientalisch als Nichts aber auch nicht als seiend hatte er die Gottheit bezeichnet, hatte nicht gesagt das All-Eine sei sowohl seiend wie nicht-seiend, sondern in ihm seien Sein und Nicht-Sein Eines. Der plastische Hellene Parmenides faßte es fest und positiv in geschlossener Rundung als „Das Seiende“ und diesem Sinn sollte nicht wie dem einzelnen So-Seienden ein Nicht-Sein d. i. Nicht-so-Sein zukommen: so mußte er heftig vor jenem Wege warnen „auf dem da nichts wissende Sterbliche schwanken, Doppelköpfe, denn Unverständnis lenkt in ihrer Brust den schwanken Sinn; sie werden getrieben stumm zugleich und blind, bornierte urteilslose Gesellen denen Sein und Nicht-Sein für das Selbe gilt und nicht das Selbe, denen es zu allem einen gegenläufigen Weg gibt“. Diese schmähenden Worte beziehen auch wir (mit Bernays gegen Zeller) auf Heraklit, obwohl es dessen Lehre nicht entspricht: die All-Einheit war auch ihm zentralste Erkenntnis, indes für seine historische Wirksamkeit war die vom stets gegenläufigen Wege wirksamer geworden; dies mehr Vordergründige war ihm von der teleologischen Gesetzmäßigkeit in der Philosophiegeschichte, von seiner Stellung zwischen Pythagoreern und Eleaten angewiesen. Heraklit hätte die Starrnis des pythagoreischen Welt-

bildes nicht überwinden, die für Parmenides dann so wertvolle Abwägung von Bewegtheit und Ruhe die auch Xenophanes sah nicht möglich machen können, wenn er das Fließen nicht als innere Lebendigkeit des All-Einen dargestellt hätte, aber er hätte auch nicht die Konzeption des methodisch so fruchtbaren Nicht-Seins-Begriffes vorbereiten können, wenn er nicht mißverstanden, wenn die groteske Lehre von der Identität der Gegensätze des Seins und Nicht-Seins, nicht entstellend hervorgezerrt worden wäre. Und kausal ist dies Mißverständnis so sehr leicht zu erklären: Heraklit hat selber Fließen und Umschlagen intensiver betont wie Fragmente und ältere Berichte (Platon, Aristoteles der ihm Leugnung des Widerspruchsprinzips vorwirft) offenbaren; er mahnt: „Den nicht mich sondern den Sinn Hörenden ist mit mir zu sagen weise daß Alles Eines sei", gesteht also dies weniger hochgehoben zu haben[13]). Außerdem waren die Heraklits Philosophie zuerst Aufnehmenden witzig-spielerische Ionier deren dichterischer Ausdruck und Vertreter früh schon Odysseus war; das zweifellos Amüsantere aber ist allerdings das Paradoxon vom Umschlagen und von der Identität der Gegensätze; dies allein wird auch von Epicharm parodiert und ist auch die einzige Lehre der immer wieder nur den Fluß behauptenden Herakliteer (Kratylos) und der Sophisten die von dem an sich doch so ganz andren Heraklit ihren Ausgang nahmen. So war es natürlich daß der nur wenig spätere Parmenides, zumal er wahrscheinlich Heraklits Schrift nicht selber kannte, nur von ionischen Reisenden die damals jung reich elegant durch alle geistige Spiele verlockt in ganzen Scharen als Handelsherren nach Großgriechenland kamen davon gehört hatte, bloß die Lehre vom gegenwendigen Weg und von der Identität des Seins und Nicht-Seins kennen lernte; da regte sich im qualvoll gestaltenden Herzen des großen heroisch-tragisch gestimmten Weisen der Zorn gegen die ionischen Witzlinge[14]). Irrtum aber ist es noch immer mit Platon Heraklit in unversöhnbarem Gegensatze zu Parmenides zu sehen: die moderne Sehnsucht nach individuellen Differenzen, nach mannigfaltigen und gleichberechtigten Möglichkeiten das All philosophisch zu erfassen hat auch in „Sein und Werden" solche gesehen und durch die Zeitgenossen Heraklit und Parmenides realisiert gefunden; im metaphysischen Grunde sind indes die beiden nicht im mindesten Gegensätze, wohl aber in der Art des Sehens und Sagens. Heraklit ergriff die beseligende Ruhe

der All-Einheit als Sehnsucht, von Innen, aus dem Flusse heraus dessen Glied er selber war; Parmenides formte sie als Ganzes und unter völligem Absehen von seinem Ich, gleichsam von Außen (deshalb vom methodisch fruchttragenden Nichts her) im Bilde der wohlgerundeten Kugel; der Eleat war gestaltender Hellene, Rom noch eher verwandt, der Ephesier dem zugleich sehnenden und fliehenden Orient näher wie bis ins Letzte deutlich ist und schon Hegel gesehen hat (Werke XIII 403; auch Lassalle I 39).

Sein und Nicht-Sein sind Eines: das war die Lehre Heraklits wie Parmenides sie hörte, und das gab ihm der die All-Einheit geschaut hatte und diese gegen jene vermeintlichen agnostizistischen Sophistereien ragend aufrichten wollte sie durch den Seinsbegriff und die Denkwidrigkeit des Nichts zu fundieren; daß Heraklit mißverstanden wurde und deshalb mißverstanden werden mußte ermöglichte die Konzeption der tiefen methodischen Bedeutung im doch unsinnigen Nichts. Sie verankerte zunächst beweishaft die Einheit im Sinne der Allheit: wir sind zur Zusammenfassung des Gesamt berechtigt denn wie tief auch alles differenziert und unterschieden ist: zu sein ist allem gemein, der Singular Das Seiende also nicht nur Ausdruck des Zusammenfassungswillens sondern des Zusammenfassungsrechtes; vom Gesamt sagt daher Parmenides alle weiteren Prädikate: als Ganzes ist das Seiende eingeboren, als Ganzes nur im Jetzt, als Ganzes gleichartig, als Ganzes angefüllt von Seiendem, als Ganzes unteilbar, als Ganzes unverletzlich[15]). Doch die Einheit dieser Allheit ist nicht durch äußere Begrenzung erzeugt, denn alles was ist ist im Seienden eingeschlossen und ein etwa begrenzendes Nichts gibt es nicht; so ist auch Anaximanders Unendlichkeit gewahrt: von Einzelnem aus kommen wir nie zum Ende des doch einheitlichen Alls, denn wir kämen zu einem Nichts das es nicht gibt. Ja eben daß es kein Nichts gibt das äußeres Ende wäre beweist die innere Einheit, die nicht ins Nichts zerfließen kann, die das Ganze zusammenzufassen befiehlt weil das Sein alles eint. So wird das Nichts und grade seine Denkwidrigkeit zum fundierenden Beweise der Einheit die auch Parmenides ganz genau wie die Pythagoreer, nur noch deutlicher gleichnismäßig im Bilde der Kugel symbolisiert[16]).

Die Einheit indes wäre unvollkommen, wenn sie nicht auch innerhalb Vielheit und Lockerung verwehrte; von jeher hatte das

Prädikat des kontinuierenden Zusammenhanges die Allheit ergänzt. Auch Parmenides fordert man solle „das Seiende nicht vom Zusammenhalte des Seienden abschneiden, weder so daß es sich überall und gänzlich durch den Kosmos hin zerstreue noch daß es sich zusammenballe"; „denn weder etwas mehr noch etwas schwächer darf es sein da oder da; denn weder ist ein Nichts das es zu Gleichem zu gelangen hinderte, noch ist Seiendes wie wenn es gäbe von Seiendem da mehr da weniger[17]), da es als Ganzes unverletzlich ist"; „auch teilbar ist es nicht da es als Ganzes gleichartig ist; und nicht etwa da mehr was es zusammenzuhalten hindern könnte und nicht etwa da geringer, als Ganzes aber angefüllt von Seiendem. Darum ist es zusammenhaltend als Ganzes, denn Seiendes stößt dicht an Seiendes". So stark also betont Parmenides den kontinuierenden Zusammenhalt, drückt ihn aus in den selben positiven Worten die wir auch bei Heraklit gefunden haben: ξυνόν συνεχές; noch einen weiteren Terminus sagt Parmenides: „voll" lückenlos (πλέον[18]) ist das Seiende, auch diese Erweiterung eine bedeutsame Einsicht, denn wirklich werden wir in systematischem Teile die entsprechende Zweiheit am Kontinuitätsbegriffe erkennen, wie auch nach der modernen Mathematik erst beide zusammen notwendige und hinreichende Bedingungen der Stetigkeit sind (cf. Cantor Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre). So wird die Behauptung der Kontinuität vertieft, aber auch sie fundiert und auch sie durch den Begriff des Nichts: lückenlos ist das Seiende weil kein Nichts sich dazwischen schiebt.

Hauptsächlichsten Ausdruck findet die Kontinuität in der Unteilbarbeit: nicht nur nicht aus Teilen bestehend sondern auch unteilbar ist das Kontinuierende weil jeder Versuch des Teilens ins Abzählbar-Unendliche geht, nie zum kleinsten Unteilbaren und nie zum Nichts gelangt. Alle sicherlich auf Parmenides rückgehenden Argumente des Zenon richten sich gegen die Teilbarkeit[19]) und wollen die Kontinuität des Seienden beweisen; wenn die Pythagoreer (und ebenso Aristoteles) das Kontinuierende als das prinzipiell immer wieder Teilbare ansehen, so meinen sie doch das Gleiche, daß nämlich die Teilbarkeit ins Unendliche geht, nur sehen sie dies Abzählbar-Unendliche nicht als sich selbst widersprechend an. Welche der beiden Behauptungen tiefer hinabreicht und inwiefern beide rechtmäßig sind ohne einander auszuschließen sehen wir in systematischer Erörterung.

Und auch in der allein noch übrig bleibenden Frage nach der Qualität erweist sich der Begriff des Nichts als fruchtbar: ein nihil negativum ist völlig denkwidrig, aber auch das nihil privativum muß seine Macht im all-einen Seienden neben dem es nichts gibt verlieren da es stets an Andres geknüpft ist (cf. Platons Sophistes und Parmenides); so kann das Seiende keine bestimmte, Andrem gegensätzliche Qualität haben, aber es kann auch nicht negativ qualitätlos sein, denn das vom Einzelnen geltende nihil privativum ist ja nicht negativum, enthält ein Positives in sich das nicht ins Nichts verschwinden, nicht aus dem Nichts entstanden sein kann. Darum ist auch das Hier nicht völliges Nichts sondern Mischung aus Sein und Nicht-Sein (cf. Platons Philebos), darum muß das Seiende eine noch undifferenzierte, erst von Leben und πέρας (ibid.) zu differenzierende Grundqualität haben: Parmenides nennt sie mit selbem Worte wie Xenophanes: ὁμοῖον und μουνογενές. Und auch sie wird mit der „Unendlichkeit" wie bei Anaximander verbunden, denn sie ists eigentlich die zu teilen verbietet: „Teilbar ist das Seiende nicht da es als Ganzes gleichartig ist"; erst im differenzierten Hier hat das Zerschneiden und Gliedern Recht.

So hat sich der Begriff des Nichts als fruchtbar erwiesen alle zentralsten Erkenntnisse der Metaphysik unverrückbar zu verankern denn seine Denkwidrigkeit, die Gültigkeit des Seinsbegriffes sind die Fundamente. Der Singular und damit die auch von Parmenides als Mittelstes betonte Einheit (ἕν) sind rechtmäßig, die anfängliche Abwendung vom profanen Wortbrauche wird durch diesen dessen Seinsbegriff ja ebenfalls durch das auch ihm antithetische Nichts phänomenologisch geklärt wird und der also in den metaphysischen mündet gesichert: Analogon zu Gegensatz und Vereinigung von Ursprung und Kosmos.

Noch bleibt zu betrachten die Lebendigkeit des All-Einen und hier erst zeigt sich wie tief Parmenides gesehen hat, als er ἀλήθεια und δόξα trennte. Ruhende Kugel ist das All-Eine, „unerschütterlich" (ἀτρεμές); „nicht war es je noch wird es sein, da es jetzt ist als zugleich Ganzes Eines Zusammenhaltendes, denn welchen Zeuger könntest du ihm erforschen? wie und woher gewachsen?" „So ist Entstehen verlöscht und Vergehen verschollen"; „unbeweglich im Gefüge (ἐν πείρασι) mächtiger Fesseln ohne Anfang und ohne Ende, da Entstehen und Vergehen weit

in die Ferne verschlagen sind, wohin wahre Überzeugung sie stieß; und als Selbiges im Selbigen verharrend ruht es in sich selbst und verharrt so standhaft dort, denn die gewaltige Ananke hält es in den Fesseln des Gefüges (πείρατος) das es rings umzwingt". Ruhende Kugel ist das Gesamt des Seienden: so war seit den ältesten Zeiten die All-Einheit dargestellt worden, aber auch dies bedurfte des beweisenden Fundamentes und auch hierfür findet Parmenides dies im denkwidrigen Nichts: „Nicht aus dem Nichts lasse ich dich sagen oder denken die Geburt des Seienden, denn nicht zu sagen und nicht zu denken ist wie es nicht ist. Welche Not hätte es denn auch zwingen können später oder eher aus dem Nichts anfangend zu wachsen? so muß es also durchaus entweder sein oder nicht."

Mit keinem Wort indes erwähnt Parmenides die innere Bewegtheit oder Bewegungslosigkeit des All-Einen[20]): hier bleibt es offen, muß es offen bleiben, denn das Leben strömt ja nach den späteren Pythagoreern erst ein, die ἀλήθεια geht in die δόξα über. In dieser heißt es: „Zuerst den Eros von allen Göttern erschuf sie"; der erste aber doch schon erschaffene Gott ist Eros, von dem als Bewegungsprinzip wir schon bei Hesiod gesprochen haben an den auch Aristoteles erinnert. Daß Parmenides wieder die mythische Formung annahm, hat begrifflich den Sinn daß nach den Entdeckungen mannigfaltigster Seinsweisen nur sie weit genug schien.

Damit ist die Metaphysik in ihren prinzipiellsten Linien begründet, alle Wesensgesetzlichkeiten des Einen die langsam in doppelläufigem Wege nebeneinandergelegt worden waren sind beweishaft fundiert, das aus ihnen auftauchende Problem der „speziellen" Metaphysik, ebenfalls allmählich durchsichtig gemacht, so scharf als das einzige und ewige Problem gestellt, daß nur dies die Arbeit weiterer Zeiten forderte. Zugleich ist bis ins Tiefste die Angabe des Aristoteles durchleuchtet und gerechtfertigt: Gegenstand der Metaphysik sei „das Seiende als solches und das ihm an sich zugrunde Liegende".

Mit gütiger Erlaubnis der Fakultät erscheint hier nur ein Teil der seinerzeit eingereichten Schrift in Dissertationsform; das Ganze das damals den Titel dieses Druckes trug hoffe ich im Winter unter dem Namen „Das Organon der Metaphysik, Erster Teil: Der Gegenstand der Metaphysik" vorlegen zu können.

Als Sinn des Gesamtwerks wird in der Einleitung genannt: „ein statuarisches Gebild hinzustellen das dem Vielfältig-Verworrenen der Zeit Maß und Richte werde, das vom innersten Glutkerne her alles Geschehen zur Einheit zwinge, das dem Auseinanderstrebenden sein Zentrum zeige". Dieser „Forderung an uns selbst deren Erreicht-Sein wir nicht prätendieren" vermeinen wir zu antworten durch „gläubig-treues Fügen morgendlichsten und einfachsten Baues der nicht so sehr gewollte Auswirkung neuer Besonderheit des Erlebens als der innerste und unverrückbarste Kern jedes metaphysischen Formens ist", der indem er Allgemeine Metaphysik hinstellt mehr deren über allen geschichtlichen Differenzierungen gleichbleibenden Gegenstand definiert als ein System bis in die letzten vielverschlungnen Zierrate ausbaut, dann durch ein „Sich-Besinnen auf die logischen Bedingungen und methodischen Mittel der Metaphysik d. i. auf ihre Erkenntnismöglichkeit und -weise", endlich durch „ein Philosophieren über die Philosophie selber, über ihre Abgrenzungen und Bezüge gegenüber Religion Kunst Wissenschaft und über Metaphysik als Ausdruck Träger und Schöpfer des Lebens". Darnach gliedert sich das Organon der Metaphysik in drei Teile: I Der Gegenstand der Metaphysik, II Die Erkenntnistheorie der Metaphysik, III Metaphysik als Gebild. Der erste Teil hat seinerzeit in erheblich unvollkommnerer Form und unter andrem Namen der Fakultät vorgelegen; sein Inhalt wird durch die Kapitelüberschriften deutlicher werden: I Die erste Konzeption der Metaphysik im abendländischen Denken, II Das Seiende, III Die Seinsweisen, IV Der Ursprung, V Dichte und Weite.

Von diesem ersten Teile ist gegenwärtiger Druck das erste Kapitel, nur um einige Seiten gekürzt: p. 51 haben wir die genauere Behandlung des Kraftprinzips und seiner Geschichte, p. 62 die Erörterung der zenonischen Argumente auf kurze Hinweise eingeschränkt; außerdem folgt im Organon auf das Vorliegende noch die Geschichte der Seinsweisen um auch das dritte Kapitel historisch zu fundieren.

Anmerkungen

Da der fachliche Leser das in dieser Schrift verarbeitete Material kennt und der andre dessen nicht mehr bedarf als im Texte selbst gegeben ist, da es aber einem Gebild nicht zum Vorteile gereicht wenn ungeformter Rohstoff immer wieder durch die Fugen quillt, beschränken sich diese Anmerkungen auf das unzurückweisbare Minimum: literarische Belege für sachliche Behauptungen oder etwa übernommene Auffassungen schienen nur bei entlegeneren Quellen geboten, dann dort wo der Stoff noch nicht in diesem Sinne verwandt oder diese Verwendung aus uns unzureichend scheinenden Argumenten verlassen war. Namentlich konnten wir uns nicht entschließen zu den Zitaten vorsokratischer Fragmente die Fundstellen anzugeben da ja die Diels'sche Sammlung leichten Einblick gewährt; auch folgen wir fast durchgängig deren Texten; wo unsre Übersetzung dem Sinne nach abweicht wird es vermerkt.

[1]) Nach der leidenschaftlichen Ausbeutung der Orphika in allen möglichen Hinsichten um die Mitte des vorigen Jahrhunderts ist die Beschäftigung mit ihnen lockerer geworden, ja einer skeptischen Gelehrsamkeit in die Hände gefallen denen auch die ältesten erhaltenen Reste höchstens auf Pherekydes oder Onomakritos rückzugehen scheinen; die Hesiodische Theogonie indes und noch mehr der in ihr verarbeitete Rest älterer Gesänge ist sicher aus früheren Zeiten, und ebenso das aus platonisch-aristotelischen Zitaten bekannte orphische Lied. Dann aber wird durch die Verwandtschaft mit ihnen und mit Jl. XIV 200 ff. auch für spätere Kosmogonien bewiesen daß sie sich auf Tradiertes aufbauen, daß besonders die im Texte allein verwerteten Anfänge, zumal sie am ehesten im Gedächtnisse haften, Älterem analog sind. — Andre Gelehrte glauben das Spekulative erst von späteren Philosophemen aus in die orphischen Lieder hineingelesen; doch daß ihre Mystik vom homerischen Mythus so durchaus verschieden ist, daß ihre ursprünglichen Gottheiten Namen mit Wortbedeutung haben, daß sie überhaupt Kosmogonien sind, daß schon die ältesten Philosophen Erkenntnismäßiges in ihnen sahen, daß sie auf die Milesier noch heute sichtbaren Einfluß übten, daß der zu ihnen gehörige Pherekydes mit Philosophen, einer angezweifelten Überlieferung nach mit einigen (Anaximander, Pythagoras) sogar persönlich in Verbindung stand: beweist das Mit-Erzeugt-Sein der orphischen Kosmogonien von Erkenntnisfunktionen; auch wäre es verwunderlich daß die Philosophie sogleich in rein begrifflicher Form herauftauche, zumal die Verwandtschaft der Metaphysik mit der Religion nahe genug ist um Erkenntnisse mit dieser verschmolzen entstehen zu lassen; das beweist die Mystik aller Zeiten in der die Orphik sogar ganz genaue Analoge hat. Warum sollten denn auch grade Chaos Okeanos Uranos Nyx als Ursprünge warum überhaupt Ursprünge gesetzt worden sein, zumal die hier freilich noch nicht ganz begrifflichen Erkenntnisse völlig das Selbe künden wie die ältesten Philosopheme.

[2]) Die theo- und kosmogonischen Gesänge des achten und siebten Jahrhunderts sind mythisch-dichterische Ausformung religiöser und geistiger Bewegungen die vom Orient her Hellas durchfluteten und auch die politisch-gesellschaftlichen Fügungen wandelten. In solchen Zeiten blüht allerorten sehr Verwandtes auf ohne daß man seinen Zusammenhang als Abhängigkeit von einem Einzelnen unter ihm nehmen dürfte. Man suche also auch für die homerische Stelle (in der eine Travestie zu sehen uns unbegreiflich scheint) nicht wie Schuster Gruppe u. A. eine genaue Vorlage: der Rhapsode kann sogar orphische Kosmogonien gekannt haben und Analoges gestalten ohne sie zu zitieren; schon die Vielheit der Dichternamen (Orpheus, Musäus) beweist „magnetische" Zusammenhänge: allenthalben entstanden Gedichte und schmolzen schon wieder im Entstehen, in denen wohl auch Okeanos, zumal er das erste Symbol des Unendlichen noch für uns ist, als Uranfang genannt war; und ebenso Uranos von dem das erst später berichtet ist, der aber auch bei Hesiod als eine der ältesten aus dem Chaos erzeugten Gottheiten erscheint.

[3]) Vielfach ist überliefert: weil aus dem ἄπειρον unendlich viele „Welten" in- und neben- und nacheinander entständen, müsse jenes eben ἄπειρον sein. Dies ist schwer verständlich denn warum sollte sich nicht ein endlicher einzelner Proteus in alles wandeln? wohl aber muß der Träger aller Verwandlungen qualitativ „un-endlich" sein: was alle Qualitäten annehmen kann, muß alle „potenziell", aber keine besondere den übrigen gegensätzliche haben, muß „positiv qualitätslos" sein; wenn irgendwo so ist in diesem anaximandrischen Argument die qualitative Seite des ἄπειρον der Sinn des ἀόριστον sichtbar. Auch finden wir ein Analogon dazu bei Melissos: wenn es viele von einander gesonderte Einzelheiten gäbe, so müßte zumindest deren jede die Qualitäten des Einen haben, da sie sich wandelt und ändert; daß etwas grade Bestimmtes scheint, kann nur zufällig-momentane „Realisierung" einer der unendlich vielen Qualitäten sein die in seinem Schoße „potenziell" alle angelegt sind (Simpl. de caelo 558,19; Diels frg. 8. Zu näherer Erklärung des Fragmentes gibt es später Gelegenheit).

[4]) Zeller hält trotz der lexikalischen Bedeutung und trotz der auch sonst oft bewußt allegorisierenden Weise des Pherekydes Chronos nicht für die Zeit, da die damaligen Griechen solcher Abstraktion unfähig gewesen wären: die im Text erwähnten und Selbes lehrenden Philosopheme sind aber teils gleichzeitig teils wenig später.

[5]) Andeutende Erklärung dieses schwierigen Fragmentes und Rechtfertigung seiner Übersetzung wird bei wiederholter Zitierung gegeben werden: cf. Anm. 7.

[6]) Dieses Fragment wird im Texte nur insofern genutzt, als auch altpythagoreische Lehre in ihm sichtbar ist. Wie sehr Philolaos hierin schon den Früheren fern ist wird deutlich an dem Terminus Ursprung, zumal er was später erklärt werden wird im Plural vorkommt. Ursprungsbeziehung drückt sich der früher erörterten Weise gemäß auch im Präteritum aus. Nur von Ursprungsbetrachtungen her kann man endlich den Terminus „erzeugen" (wörtlich: „setzen") verstehen der hier gleichen Sinn wie in der Marburger Schule hat.

[7]) Diese Sätze werden hinreichen den Sinn des letztzitierten Fragmentes deutlich zu machen; schon unsre Übersetzung: „Einerseits sind die Werke als

Begrenzende begrenzend" usw. zeigt daß diese verschiedenen Seiten eigentlich verschiedene Betrachtungsarten sind, daß sie sagen wollen man könne die Werke nach diesen verschiedenen Hinsichten betrachten; im Griechischen heißt es τὰ μὲν . . . τὰ δέ, doch die wörtliche Verdeutschung hätte den Sinn geändert: wir können nicht mehr so leicht die Seiten eines Dinges als selbständige Dinge setzen, haben doch die meisten Gelehrten durch die ganz andere Geistesart auch das Griechische nicht verstanden und daher überall Widersprüche der pythagoreischen Lehren gesehen; auch alle platonischen und noch aristotelischen Begriffe, ja solche der gesamten Philosophiegeschichte müssen in die Fragezweiheit gestellt werden ob sie τῇ φύσει oder πρὸς ἡμᾶς gelten; die Wandlung des Ursprungsbegriffes hat hierin ihre Angel. — Auch die Verbindung der Prädikate Begrenzend und Unendlich mit den „Werken" hat im Texte ihre Erläuterung gefunden; Diels übersetzt ἔργα als „Äcker", eine Bedeutung die das Wort zwar haben kann die indes recht entlegen ist: außerdem gibt die ganz primäre Übersetzung die sogar den Stamm beibehält tiefsten Sinn, während die als „Äcker" ihrer Banalität wegen unverständlich ist.

[8]) Diesen Sinn des heraklitischen Flusses hat angesichts eines großen metaphysischen Systems das dem des Heraklit verwandt war schon Lassalle erkannt und sich heftig gegen Schleiermacher gewendet der darin die bloße Veränderung sah; dennoch hat man und sogar ohne Besprechung der lassalleschen Argumente Schleiermachers Deutung allgemein übernommen, obwohl alle Fragmente die vom „Einen Unwandelbaren" handeln dem widersprechen; auch könnte die Metaphysik schon vor Herakleitos, ja die ewige bis zu Hegel und Schopenhauer das Rechte lehren. Unsre Darstellung und Interpretation anders unerklärbarer Fragmente (auch von Lassalle noch nicht hinzugezogener) mag für sich selber sprechen.

[9]) Κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι. Diels übersetzt: „Es ist ermattend denselben Herren zu frohnen und dienen". Diese Banalität indes hätte gar keinen Sinn im heraklitischen System und außerdem bezeugt die Fundstelle (Plotin Enn. IV1) unsere Deutung.

[10]) Ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι, γνώνην ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων. Diels übersetzt: „In Einem besteht die Weisheit, die Vernunft zu erkennen als welche alles und jedes zu lenken weiß". Ἓν und σοφόν sind indes sowohl gesondert wie in dieser Verknüpfung (cf. frg. 32) stehende Termini für das Eine Weise.

[11]) Die All-Einheit, das innerste Zentrum der Philosophie, pflegt sich in abgeleiteten Zeiten zur Allgemeinheit umzubiegen: ein historisch immer notwendiger Weg den kurz zu übersehen eine unsrer späteren Aufgaben ist. In Hellas hat zuerst Sokrates, indem er den Allgemeinbegriff in die Mitte rückte, jenen Wandel vollzogen, Platon Aristoteles und die späteren Meister sich nur in schwerem Ringen die All-Einheit wieder erarbeiten können, die Schwächeren aber immer wieder Allgemeinheit verstanden und diese Entstellung auch auf die Ältesten übertragen. So übersetzen sie ξυνόν das wie ξυνεχές und συνάψιες kontinuierend heißt als „allgemein"; beim heraklitischen Fragmente: διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν (Deshalb muß man dem Zusammenhalte folgen, doch obschon der Logos

Zusammenhalt ist, leben die Vielen, als ob sie eigene Einsicht hätten) fügt der Berichterstatter Sextus zu τῷ ξυνῷ in Parenthese ein: τουτέστι τῷ κοινῷ ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός, und dieser überhaupt erst nach Sokrates möglichen Umdeutung sind alle Übersetzer gefolgt.

[12]) Von allen Historikern der Philosophie hat nur ein einziger mehr gesehen als die bloßen Inhalte von ἀλήθεια und δόξα, nämlich die Tatsache dieser Trennung die meist einfach hingenommen wird und doch (sogar als das Unterscheidenste) am rätselhaftesten ist: auch Nietzsche hat den tiefen Sinn dieser Trennung nicht erkannt, aber deren Tatsache war ihm doch das eigentliche Problem.

[13]) Οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι. Dies οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ist nur zu verstehen, wenn Heraklits Lehre bekannt geworden und falsch verstanden worden war, sei es daß man davon gehört hatte — auch der einsame Weise hatte ja dem Getriebe minder ferne Schüler — sei es daß die Stelle erst in einer zweiten Ausgabe der Schrift stand; darauf könnte auch die bisher immer als falsch verworfene Überlieferung deuten Heraklit habe zwei Schriften geschrieben; jedenfalls machte eine die All-Einheit weniger betonende erste Ausgabe das völlige Mißverstehen noch erklärlicher, zumal wer sie gelesen hatte die zweite sicher unbeachtet ließ.

[14]) Nicht zuletzt ist für das Verständnis dieses Angriffs die Weise griechischer Polemik überhaupt zu beachten die befehlendes Herrschen-Wollen ist und sich nicht die Mühe nimmt den Gegner erst kennen zu lernen und völlig zu verstehen; auch in der Philosophie ist alles ἀγών: Heraklit Xenophanes Parmenides kämpfen gegen andre Denker die ihnen wie wir heute sehen gar nicht so sehr widersprechen, nur weil die Art zu sehen und zu sagen anders ist. Sogar bei Aristoteles der so sachlich zu urteilen scheint erkennen wir immer mehr daß er schlechte Texte schlecht liest und schlecht zitiert: Philologie und Historismus gab es in Hellas vor Theophrast noch nicht und auch später haben schöpferische Geister gegen sie gesündigt. Platon ist ebenfalls unhistorisch und unphilologisch, zitiert sogar am allerungenauesten, aber er hatte immer das Gesamt des Gegners verstanden, hatte selbst wenn er die Thesen nach seinem Sinne deutete doch am Atem der Andern deren Macht erkannt; sein metaphysisches Gebäude hatte Säle für alle Parteien, konnte jeden zugleich rechtfertigen und bekämpfen, indem er ihm seine Schranken anwies: die suveränste und definitivste, nicht aber die aufreizendste Art der Polemik. Zunächst aber bedurfte es der Parteibildungen und Einseitigkeiten, denn Antithetik ist ein Lebensgesetz.

[15]) Man sollte daher nicht wie Diels οὖλον oder πᾶν mit adverbialem „ganz“ übersetzen, eher noch prädikativ, aber selbst in dem Verse: οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον scheint uns „als Ganzes“ richtiger, weil es weit bedeutenderen Sinn gibt; τε kommt oft, auch bei Parmenides sonst noch, als einfach verstärkender Zusatz zu καί vor, zumal in der dem Eleaten vorbildlichen epischen Sprache.

[16]) Man hat das Kugelgleichnis des Parmenides, obwohl das Gleichniswort ἐναλίγκιον ausdrücklich dasteht und das Ganze Metaphysik, nicht zur δόξα gehörige Astronomie ist, als sachwissenschaftliche Lehre genommen; aber neben τετελεσμένον finden wir ja auch ἀτέλεστον das den selben Stamm hat und schon des-

wegen nicht auf die Zeit bezogen werden sollte, zumal der Gegensatz zu zeitlichem Anfang und Ende ja zur Zeit überhaupt unmittelbar daneben bestimmt ist. Vor allem indes ist zu betonen daß mit dem Seienden des Parmenides durchaus nicht nur das Materielle gemeint ist: wir werden später das Bewußt-Werden der Seinsweisen besprechen.

[17]) Οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
Τῇ μᾶλλον τῇ δ'ἧσσον ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον.

Diels nimmt ἐόντος als gen. comp. was uns keinen Sinn zu geben scheint.

[18]) Man hat πλέον als „materiell“ gedeutet, aber Melissos der nichts als Schüler des Parmenides sein und nur ihn auslegen will interpretiert: „Diesen Unterschied muß man machen zwischen Vollem und Nicht-Vollem: wenn etwas weicht oder noch in sich aufnimmt (also Lücken hat) so ist es nicht-voll; wenn es aber weder weicht noch in sich aufnimmt ist es voll“. πλέον hat als Gegensatz das μὴ ὄν das auch ganz falsch als leerer Raum gedeutet wird. Überhaupt ist hier nicht irgend eine bestimmte Seinsweise gemeint, jedenfalls kann man πλέον nicht als Argument für die Materialität des parmenideischen Seienden ansehen.

[19]) Sowohl zum Beweise dessen daß die zenonischen Argumente auf Parmenides rückgehen wie dessen daß sie sich alle gegen die Vielheit richten hoffen wir demnächst eine Arbeit vorlegen zu können. Übrigens hat schon P. Tannery gesehen daß auch die sogenannten Argumente gegen den Raum und die Bewegung in Wahrheit auf die Vielheit zielen: cf. „Le concept scientifique du continu“ in Revue philosophique XX 1885.

[20]) Höchstens kann man folgende Worte auf das Innen des All-Einen beziehen: „Darum wird alles Name (ὄνομα) sein was die Sterblichen niedergelegt haben vermeinend es sei wahr, Werden und Vergehen, Sein und Nicht-Sein, Änderung des Orts und Wechsel der leuchtenden Farbe“. „Name“ ist das alles, wird festgehalten vom Worte das zwischen Gegensatz und Gegensatz vermittelt und also erst trennt. Der Terminus „Name“ ist nicht sehr fern von der Kategorie und dem nomen die sowohl Ähnliches meinen wie lexikalisch selbes bedeuten; Diels übersetzt ὄνομα als „leerer Schall“ was den Sinn aber zweifellos falsch wiedergibt.

Ich bin am 15. Nov. 1885 zu Breckerfeld (Westfalen, Kreis Hagen) geboren und evangelischer Konfession. Mein Vater war Industrieller (Schloßfabrikant), später Rentner und ist 1906 verstorben. Seit meinem sechsten Jahre besuchte ich die Vorschulen und Gymnasien zu Elberfeld Butzbach (Oberhessen) Friedberg und Darmstadt wo ich Ostern 1906 das Reifezeugnis erhielt. Dann studierte ich sieben Semester Philosophie Geschichte Kunstgeschichte und Altertumswissenschaften, und zwar die ersten vier und das sechste in Berlin, das fünfte und siebte in Jena. Nach dem Doktorexamen wandte ich mich neben weiteren Arbeiten in der Philosophie mathematischen und naturwissenschaftlichen Studien zu.

Unter meinen akademischen Lehrern danke ich weitaus das meiste Herrn Professor Georg Simmel: er hat die eigentliche Leidenschaft für die Begrifflichkeit in mir zum Bewußtsein erweckt und mich alles metaphysisch zu sehen angeleitet. In systematischer Hinsicht waren die Meister der Vergangenheit meine vornehmsten Lehrer. — Für mancherlei gütige Hinweise bei der Durchsicht der Dissertation sage ich Herrn Geheimrat Eucken ehrerbietigsten Dank.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the rules of the Library or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
30Oct'41	Nov. 6, '41		

C28(1140)M100

110 Z8
Iqbal 1

The development of metaphysics in Persia